

Geschichte

der

Philosophie

von

D. Wilhelm Gottlieb Tennemann

ordentlichem öffentlichen Professor der Philosophie auf der Universität zu Marburg, der Königl. Akademie der Wissenschaften zu München correspondirendem, der Akademie nützlicher Wissenschaften zu Erfurt, der lateinischen und mineralogischen Gesellschaft zu Jena Ehrenmitgliede.



Achter Band.

Zweite Hälfte.

Leipzig, 1811.
bei Johann Ambrosius Barth.

Inhalt.

Fortsetzung der dritten Periode.

Vierte Periode.

Kampf des Nominalismus und Realismus.

Walther

Folgen der neuen Bekanntschaft mit der Philosophie des Aristoteles und der Araber.

Diese erneuerte und erweiterte Bekanntschaft mit den Schriften und der Philosophie des Aristoteles und der Araber konnte nicht ohne Folgen bleiben. Schon vorher war das Ansehen des Aristoteles zu einer bedeutenden Stufe gestiegen, wenn gleich von seiner Philosophie, die Logik ausgenommen, nur einzelne divergirende Stralen auf den Occident gefallen waren. Jetzt, da seine sämmtlichen Schriften bekannt wurden, mußte ein desto größerer Heißhunger nach denselben entstehen, je mehr es sich offenbarte, was für Schätze in denselben verborgen liegen. Man sahe da einen großen Umfang von Objecten, die zum Wissen reizen; deren wissenschaftliche Erkenntniß theils schon ziemlich weit gediehen war, theils kaum erst angedeutet und nach den äußern Umrissen gezeichnet war, eine Menge von Fragen, die sich auf diese Objecte beziehen, und theils aus den aufgestellten Grundsätzen aufgelößt werden konnten, theils erst noch eine befriedigende Antwort erwarteten. Dadurch wurde der Stoff des Philosophirens sehr vergrößert, der Gesichtskreis erweitert, die Aussicht auf materiale und formale Bereicherung des Wissens ausgedehnt. Der dialektische Geist, der bisher ausschließlich geübt worden war, erhielt einen neuen Spielraum, theils durch den jetzt erst eröffneten Eingang in die Naturwissenschaft, Psychologie und Metaphysik, von welchen Wissenschaften bisher nur einzelne Bruchstücke und Anwendungen die Denker beschäftiget hatten, theils durch die abgenöthigten Versuche, die Mißhelligkeiten auszugleichen, welche durch die Anhäufung wissenschaftlicher Kenntnisse aus verschiedenartigen Quellen, und durch das Bemühen

standen waren, Aristoteles rechtgläubig, und die positive Dogmenlehre philosophisch, kurz beide einhellig zu machen. Das Vorspiel dazu hatten schon die Araber gegeben, welche ebenfalls den Aristoteles und den Koran, die Weltewigkeit und die Weltschöpfung, zu vereinbaren, die abweichenden Erklärungen des einen wie des andern auszugleichen, und das Richtigere darin, freilich nach einer Norm, der sie die Vernunft unterwarfen, zu bestimmen suchten. Die Scholastiker erhielten, indem sie in den Besitz der Aristotelisch-Arabischen Philosophie gesetzt wurden, einen noch größeren und reichhaltigeren Stoff zur Uebung des dialektischen Geistes, weil sie diese überkommenen Kenntnisse mit den schon vorhandenen vereinigen, dieselben nach der dämmernden Kenntniß des reinern Peripaticismus läutern, und alles dieses der Glaubensnorm der abendländischen Kirche anpassen mußten.

Das Interesse für Philosophie gewann ein neues Leben. Logik und Metaphysik wurden mit dem größten Eifer bearbeitet. Denn die Logik war die glänzendste Seite der Aristotelischen Philosophie, und unentbehrlich zu dem großen Ziele, das nach dem Beispiele des Aristoteles die Denker des Mittelalters unabläßig verfolgten, zur wissenschaftlichen Erkenntniß der Natur und Gottes. Denn da man diese Erkenntniß auf dem analytischen Wege suchte, so war eine Denklehre, welche die Regeln der Definition, Eintheilung und der Demonstration lehrte, ganz unentbehrlich. Die Metaphysik, besonders ein Theil derselben, die Theologie, gewann eben dadurch, durch größere Deutlichkeit der Begriffe, durch schärfere Bestimmung ihrer Unterschiede, durch Aufstellung mehrerer Probleme und mehrerer Arten ihrer Auflösung, durch mehrere Zweifel und Einwürfe gegen das für wahr Erkannte, und deren Beantwortung,

wenn auch alles dieses blos als dialektische Vorübung und Vorbereitung zur eigentlichen wissenschaftlichen Bearbeitung dieser Gegenstände betrachtet werden mußte. Auch kam durch die Bekanntschaft mit Aristoteles eine bisher fast ganz vernachlässigte Wissenschaft, nämlich die Ethik, wieder mehr zur Sprache. Indessen war es doch hauptsächlich die theoretische Philosophie, welche mit entschiedenem Interesse gepflegt wurde, und ihrer Seits auch durch fortgesetzte, immer höher getriebene Abstraction der Subtilität des dialektischen Geistes die meiste Nahrung gab.

Aristoteles Ansehen, welches schon vorher gestiegen war, erhielt jetzt den größten Glanz und das bedeutendste Gewicht. Je mehr man demselben zu verdanken hatte, je mehr er die Hauptstütze der jetzt wieder frei aufstrebenden Vernunftkraft war, je mehr durch ihn das Interesse für die Philosophie als selbstständige Vernunftwissenschaft neue Nahrung erhalten hatte, desto weiter ging man in der Bewunderung und Hochschätzung desselben. Man betrachtete ihn nach dem Vorgange der Araber, besonders des Averroes, als den größten Denker, den es je gegeben, der von der Vorsehung mit dem vollkommensten Verstande ausgerüstet, das wahre Natursystem in seiner ganzen Reinheit und Vollständigkeit entwickelt, und in seinem Denken nicht ein Haar breit von der Wahrheit sich entfernt habe. Indessen stieg diese Abgötterei nur stufenweise, die besten Köpfe unter den Scholastikern lobten ihn mehr durch die That, als durch Worte, indem sie seine Schriften commentirten, und seine Principien des Philosophirens zu den ihrigen machten; die sclavischen Nachbeter hingegen, die nie einen Schritt ohne fremden Führer zu thun wagen, und jene auf Ueberzeugung sich gründende Verehrung dieser großen Denker aussprechen, wissen schon

keine Gränze mehr in ihren Lobeserhebungen zu finden [85]). Die geringe Bekanntschaft, die man von den Ideen anderer Philosophen hatte, und die man erst hauptsächlich aus dem Aristoteles, und das meistentheils mit einer tadelnden Kritik kennen lernte, die Eigenthümlichkeit der Aristotelischen Philosophie, die Feinheit und Schärfe des analytischen Geistes, und besonders die Vorzüglichkeit seiner Logik, die eben so gut zum apodiktischen als problematischen Denken, zum dogmatischen wie zum polemischen Gebrauche dienen konnte, und daher das Disputiren so sehr begünstigte, wozu die Gelehrten dieses Zeitalters ohnehin so geneigt waren, das Bedürfniß der kirchlichen Dogmatik, sich an eine Philosophie anzuschließen, welche durch bestimmte Formeln den unstäten Gedanken einige Haltung und Festigkeit geben, und in scharfen Linien das Unrechte, Abweichende, von der unveränderlichen Summe der rechtgläubigen Lehre abhalten, durch die Kraft der schulgerechten Schlüsse den Frevel

85) Man sehe Bayle *Dict. hist.* T. I. p. 326. Heumanns *Acta philosophor.* T. II. p. 711. Gassendi *Exercitationes paradoxae*, L. 1. Exerc. 2. Besonders auch Agrippa *de vanitate scientiarum*, c. 54, und das Gedicht *de vita et morte Aristotelis omnium philosophorum principis*, welches in den *Actis philosophorum*, T. III. p. 355. abgedruckt ist. Nach der dem Gedicht beigefügten Erklärung ist Aristoteles praecursor Christi in naturalibus, sicut Iohannes Baptista fuit praecursor Christi ad praeparandam ipsi plebem perfectam in gratuitis; er ist legis naturae maximus Doctor et Inventor. Aristoteles Moral wurde öfters auf den Kanzeln erklärt, unter andern auch von Gabriel Biel, und einige Scholastiker behaupteten, daß, wenn auch das Evangelium verloren ginge, die Kirche an Aristoteles Ethik genug hätte. *Acta philosoph.* T. I. p. 713. Brucker *Hist. Philos.* T. III. p. 864. Bayle *Dict. Aristote* Rem. J.

Frevel des abtrünnigen Neuerers zerschmettern könnte [86]; alles dieses, so wie das Gepräge der Verstandescultur, die Neigung und der Geschmack des Zeitalters, vereinigten sich, dem Aristoteles das große Uebergewicht über andere Philosophen und die lange Herrschaft in dem Mittelalter zu verschaffen.

Die Folgen dieses Ansehens sind freilich zum Theil für die Religion, die Wissenschaften und die Menschheit überhaupt so nachtheilig gewesen, daß mehrere Gelehrte es als das ungünstigste Ereigniß des Mittelalters betrachten, daß es mit der Philosophie des Aristoteles bekannt wurde. Allein wenn einmal dieses Zeitalter einen philosophischen Führer haben mußte, so war es weit besser und für die Wissenschaften vortheilhafter, daß Aristoteles, als Plato, unter welchen beiden nur allein die Wahl seyn konnte, den Vorzug erhielt. Denn der Reichthum an Realkenntnissen, der logische Geist, der nüchterne Verstand, die analytische Methode, welche die Seele seiner Philosophie

86) Nicias Erythraeus *Pinacotheca*, l. 1. p. 204. Altius Aristotelis auctoritas radices egit, quam ut cujusquam vim impetumque pertimescat, viget, semperque vigebit hominis disciplina; tantumque quis existimabitur scire, quantum ex doctrinae ejusdem fontibus haustum, intelligentia comprehensum habuerit; ac nemo, cui cor sapiat, non satius esse ducet in iis, quae ad philosophiam pertinent, cum deo, ut ita dicam, philosophorum errare, quam cum aliis recte sapere minorum gentium magistris. Itaque ille omnibus in gymnasiis, ad sapientiam properantibus, dux semper habebitur: ille Theologorum quasi militiae, adversus religionis nostrae hostes, definitiones, argumentorum copiam, et alia praeclare dicta multa, tanquam amentatas hastas elargietur, quas illa theologicis lacertis ac viribus, de coelo suppeditatis, torqueat ac vibret.

sophie war, konnte wohl eine leere Formularphilosophie, ein Verfahren mit leeren Begriffen erzeugen, und dadurch den Fortschritt zu wahrer Erkenntniß aufhalten; mußte aber doch dadurch zu gleicher Zeit das Denkvermögen cultiviren und zu höheren Anstrebungen vorbereiten. Hätte aber Platos Philosophie anstatt der Aristotelischen Eingang gefunden, so würde sie die Richtung auf das Ideale, ein Brüten über Phantasiebilder, und ein Schwärmen in den erträumten Regionen des Uebersinnlichen hervorgebracht, und den menschlichen Geist nicht zur wissenschaftlichen Cultur vorbereitet, sondern abgespannt und geschwächt haben [87]).

Durch Aristoteles Ansehen gewann die Ueberzeugung von der Selbstständigkeit der Philosophie als Wissenschaft feste Wurzel — eine Ueberzeugung, die nur das Studium der Aristotelischen, nicht Platonischen Schriften gewähren konnte. Denn in jenen fand man schon einzelne Theile der Philosophie als ein wissenschaftliches Ganze bearbeitet, während in den letzten nur erst darnach gestrebt wird. Hielt man auch zu voreilig jene Wissenschaften für vollendete Producte des wissenschaftlichen Geistes, so erhielt doch der Glaube an ein reales philosophisches Wissen durch die Erfahrung des Gefundenseyns Festigkeit. Und eben dadurch wurde der Schultheologie und dem Supernaturalismus ein Gegengewicht bereitet, und der selbstständige Geist des philosophischen Forschens angeregt, woraus endlich die neue originale Philosophie hervorging. Freilich zeigte sich dieses Resultat nur nach einem langen Zwi-

87) Man vergleiche Tiedemanns Geist der speculativen Philosophie. 3 Bd. S. 331. Heerens Geschichte des Studiums der klassischen Literatur. 1 Th. S. 240.

Zwischenraume, während dessen die Aristotelische Philosophie von vielen denkenden Köpfen, und einer noch größeren Menge bloßer sclavischer Nachbeter in tausend Schriften und Schulen vorgetragen, commentirt und erläutert worden, so daß es schien, als wenn die lange Sclaverei, die Beschränkung des Geistes, die Geduld in Ertragung fremder Fesseln, selbst in dem Geiste jener Philosophie liegen müsse. Der Augenschein spricht zwar dafür, und doch ist er nur täuschend. Denn jener Sclavensinn lag vielmehr in der Denkart derer, die diese Philosophie aufnahmen, in der hierarchischen Gewalt, die schon lange den menschlichen Geist eingeengt hatte, und welcher selbst die neu adoptirte Philosophie Waffen leihen mußte, in der Eifersucht der Lehrer und der Lehranstalten, die jede Abweichung von dem Herkömmlichen verabscheueten. Wären diese äußeren Fesseln nicht gewesen, so würde der menschliche Geist, ungeachtet des großen Ansehens, welches Aristoteles Philosophie erhielt, doch weit früher die Fesseln zerbrochen, und das fremde Gängelband verlassen haben. Es fehlte dem Mittelalter nicht an großen Männern, die ihren eignen Weg gehen konnten, allein sie durften entweder nicht hervortreten, oder sie scheueten den Widerstand, oder sie wurden von der Menge überwältiget.

Als Aristoteles Schriften und Philosophie als ein glänzendes Gestirn in dem westlichen Europa erschienen, da hatte sich schon das System des kirchlichen Glaubens vollständig ausgebildet, die Hierarchie ihre höchste Stufe erstiegen; alle weltliche Macht war ihr unterworfen, alle Schulen und Lehranstalten unter ihrer speciellen Leitung und Aufsicht. Alle Gelehrte waren entweder Geistliche, oder doch der geistlichen Macht näher oder entfernter unterworfen. Es gab eine unveränderliche Norm für das theologische Wissen und Glauben, und zur Aufrechthaltung

tung derselben eine äußere Macht. Natürlich mußte diese Norm einen großen Einfluß auf alle andern Wissenschaften haben. Die Ueberzeugung gewöhnte sich daran, ob frei oder gezwungen, dieses machte keinen großen Unterschied, und bewirkte dadurch eine Abhängigkeit des Verstandes, welche die freie und allseitige Entwickelung und Cultur der Vernunft hemmte.

Nothwendig mußte dadurch die Aristotelische Philosophie und die Theologie in ein gewisses Verhältniß zu einander treten. Wenn jene dazu diente, die Glaubenssätze zu demonstriren, die theologischen Begriffe zu entwickeln und zu bestimmen, und von dieser Seite nicht ohne wohlthätige Folgen war, so wurde wenigstens stillschweigend auch die Glaubensnorm in die Philosophie aufgenommen, oder doch respectirt, und dem Philosophiren ein bestimmtes Ziel, ein höchster Strebepunkt, nämlich die Erkenntniß des höchsten Wesens und seines Verhältnisses zur Welt angewiesen. Bei diesen Untersuchungen hatten nothwendig die kirchlichen Bestimmungen einen großen, bald sichtbaren, bald verborgenen Einfluß, da schon im voraus bestimmt war, was durch das Nachdenken gefunden werden sollte, und dadurch leicht die subjective Ueberzeugung bestimmt wird, als folge es aus den gebrauchten Prämissen auch wirklich.

Diese Coalition beförderte gegenseitig das feste Ansehen der Theologie und Philosophie. Denn indem die Philosophie dazu diente, die Glaubenssätze der Theologie zu demonstriren, so mußte sie auch selbst in der Ueberzeugung ihrer unfehlbaren Gewißheit gewinnen, und diese theilte sich auch wieder der Theologie mit. Daher kam es, daß wer über Aristoteles frei urtheilte, seine Philosophie einer Prüfung unterwarf, oder wohl gar Einiges tadelte oder verwarf, so angesehen wurde, als sey er ein

Gegner

Gegner der Theologie, und wolle die Dogmatik über den Haufen werfen [87 b]). Diese Coalition begünstigte aber auch wieder die Trennung der Theologie und Philosophie. Denn die Philosophie, welche zur Stütze der Theologie diente, mußte doch auch, unabhängig von dieser, in sich selbst Haltung haben. Aristoteles Ansehen kam den einzelnen philosophischen Disciplinen zu statten. Endlich erfolgte auch (gegen 1270) eine Absonderung der vier Facultäten als besonderen, das Ganze der Universität Paris ausmachenden Corps, welche nicht ohne Einfluß blieb auf die Unterscheidung der Philosophie von der Theologie, als eines besonderen Zweiges des menschlichen Wissens. Hierdurch ward der Grund gelegt zu einem freieren Forschen, Denken und Prüfen. Die philosophische Facultät zog alles vor ihr Forum, ohne jedesmal sich um die Uebereinstimmung mit dem System der Rechtgläubigkeit zu bekümmern, stellte Theses zum Disputiren auf, ohne zu fragen, ob sie dem Herkömmlichen angemessen wären, wenn sie nur Stoff zum gelehrten Streite enthielten. Aber hierbei maßte sich die theologische

87 b) Diese Denkungsart offenbarte sich in den Streitigkeiten des Ramus. Treffend sagt darüber Audomarus Talaeus in seiner Academia (bei Launoy *de fortuna Aristotelis*, p. 258.) Ejusdem erroris vanitas in quibusdam Aristoteleis est, qui tantum tribuunt suo magistro, ut eum Deum quendam existiment, et Aristoteli repugnare, idem propemodum esse credunt, quod naturae, veritati, Deo repugnare. Noch deutlicher aber in der Censur der theologischen Facultät gegen einige dem Aristoteles 1624 entgegengesetzte Thesen, welche für sehr gefährlich gehalten wurden: Non modo ratione verae philosophiae, quae a multis seculis communi omnium Academiarum consensu recepta est, sed etiam quae non parum adversus principia fidei et religionis pugnare deprehendantur. (Launoy Ebend. S. 313.)

gische Facultät fast immer eine Art von oberster Controlle an, und verlangte, daß gegen das Ansehen des kirchlichen Dogmensystems oder überhaupt gegen das Herkömmliche streitende Sätze überhaupt nicht gelehrt, nicht ventilirt werden sollten, und suchte diese Gewalt durch Drohungen des Kirchenbannes geltend zu machen. Die philosophische Facultät bewies sich in diesen Fällen meistentheils nachgiebig, und gab, um allen gefährlichen Folgen auszuweichen, das Statut, daß über theologische Gegenstände gar nicht von den Lehrern der Philosophie disputirt, und in solchen Fragen, welche zugleich in die Philosophie und Theologie gehörten, nicht gegen das theologische Glaubenssystem entschieden werden sollte [88]. Auf diese Art wurde der Friede zwischen beiden

88) Ein Beispiel davon kommt bey Bulay *Historia Paris. Univers.* T. III. p. 397. 398. vor. Im Jahr 1270 verdammte Stephan II., Bischof von Paris, mit Zuziehung der Theologen, dreizehn Sätze, welche von Magistern der Theologie und Philosophie vorgetragen worden waren, und aus der neuen Aristotelisch-Arabischen Philosophie, besonders des Averroes, geschöpft waren, z. B. intellectus hominum est unus et idem numero. Mundus est aeternus. Nunquam fuit primus homo. Omnia, quae in inferioribus aguntur, subsunt necessitati corporum subcoelestium. Voluntas hominis necessitate vult vel eligit. Liberum arbitrium est potentia passiva, non activa, et necessitate movetur ab appetibili. Anima, quae est forma hominis, secundum quod homo, corrumpitur corrupto corpore. Anima separata post mortem non patitur ab igne corporeo. Deus non cognoscit singularia. Deus non cognoscit aliud a se. Humani actus non reguntur providentia divina. Deus non potest dare immortalitatem vel incorruptionem rei corruptibili vel mortali. Man siehet hieraus, wie bald sich des Averroes Philosophie verbreitet hat. Zugleich faßte das Concilium den Schluß,

beiden Facultäten erhalten, oder wenn er einmal gestört worden, bald wieder durch Nachgiebigkeit der philosophischen hergestellt. Denn von Zeit zu Zeit traten junge lebhafte

Schluß, den Rector und die Procuratoren der Facultät der Künste zu erinnern, ne paterentur in scholis philosophicis agitari res fidei, ne imbecillioribus adolescentium animis ratio dubitandi de mysteriis inscrutabilibus instillaretur. Das Jahr darauf machte die Facultät auf Veranlassung dieses Antrags ein Statut, des Inhalts, quod nullus Magister aut Bachelarius nostrae facultatis aliquam quaestionem pure Theologicam, utpote de Trinitate et Incarnatione, sicque de consimilibus omnibus determinare, seu etiam disputare praesumat, tanquam sibi determinatos limites transgrediens; — quodsi quaestionem aliquam, quae fidem videatur attingere, simulque philosophiam, alicubi disputaverit Parisiis, si illam contra fidem determinaverit, ex tunc ab eadem nostra societate tanquam haereticus perpetuo sit privatus, nisi suum errorem suamque haeresim intra tres dies — revocare curaverit; — quod si Magister vel Bachelarius aliquis nostrae facultatis passus aliquos difficiles vel aliquas quaestiones legat vel disputet, quae fidem videantur dissolvere aliquatenus, rationes autem seu textum, si quae contra fidem dissolvat, vel etiam falsas simpliciter et erroneas, totaliter esse concedat, aut aliter hujusmodi difficultates vel in textu vel in autoritatibus disputare vel legere non praesumat, sed haec totaliter tanquam erronea praetermittat. — Als Grund wird angeführt, volentes toto posse praesentibus et futuris praecavere periculis, quae occasione hujus rei nostrae facultati in futurum possent accidere. Dergleichen Sätze wurden, nebst vielen andern, von demselben Bischofe 1277 verboten. Unter andern wird auch Aegidius de Columna, der nachherige Cardinal und angesehene Lehrer der Theologie, der den Ehrentitel beatus Doctor erhielt, genannt, in dessen Vorträgen sie zum Theil vorgekommen waren. Boulay T. III. p. 430. 433.

lebhafte Köpfe auf, denen aus Mangel an Klugheit weniger Zurückhaltung eigen war, und daher, wenn auch nicht auf den öffentlichen Kathedern, doch in Privatschulen Sätze lehrten und in Disputationen ventiliren ließen, welche entweder den Religionswahrheiten oder den kirchlichen Dogmen schnurstracks entgegen waren, aber aus der fremden, sich eben verbreitenden Philosophie der Araber und des Aristoteles entlehnt, oder aus den Grundsätzen derselben entwickelt worden waren. Denn sie sahen wohl ein, daß es ein großer Unterschied sey zwischen Wahrheiten, die auf Grundsätzen beruhen, und zwischen Wahrheiten, die blos auf Autorität sich stützen, und da beide nicht immer mit einander übereinstimmten, und sie die einen nicht verläugnen wollten, die andern nicht umstoßen konnten, so halfen sie sich in dem Gedränge damit, daß Manches in der Philosophie wahr und in der Theologie falsch seyn könne, und es also eine doppelte Wahrheit gebe. Mit dieser Distinction war aber die theologisch gesinnte Partei nicht zufrieden, weil sie darauf drang, es könne nur eine Wahrheit geben, das heißt, in ihrem Sinne, was in der Theologie als wahr gelte, müsse es auch für die Philosophie seyn 89). Eben daher wurde

89) Boulay T. III. p. 420. 423. In dem hier angeführten Rescripte des Bischofs Stephan heißt es, es hätten mehrere Lehrer der Facultät der Künste offenbare und abscheuliche Irrthümer gelehrt und zum Disputiren aufgestellt, welche sie in den Schriften der Heiden gefunden: praesertim dum errores praedictos Gentilium scripturis muniunt, quas pro dolor ad suam imperitiam contegendam asserunt, sic cogentes, ut eis nesciant respondere. Ne autem, quod sic innuunt, asserere videantur, responsiones ita palliant, quod dum cupiunt vitare Scyllam, incidunt in Charybdim. Dicunt enim, ea vera esse secundum

wurde gegen alle Neuerung, und gegen die Einmischung der Philosophie in die Theologie geeifert 90). Indessen scheint diese strenge Aufsicht und Wachsamkeit gegen alle neue abweichende Lehren in der philosophischen Facultät doch jederzeit nur bei Einführung einer neuen Philosophie

cundum Philosophiam, sed non secundum fidem catholicam; quasi sint duae contrariae veritates, et quasi, contra veritatem sacrae Scripturae, sit veritas in dictis Gentilium damnatorum. (nach *Collectio judiciorum de novis erroribus opera* Caroli Duplessis d'Argentré. T. I. p. 175.) In Beziehung auf diese Ketzereien würde durch eine Bulle des Papstes Johannes XXI. ein Statut der Universität veranlaßt, nach welchem nullus Magister vel Bachelarius, cujuscunque facultatis fuerit, legere de cetero attentet in locis privatis libros aliquos, propter multa pericula, quae inde emergere possent, sed in locis communibus, ubi omnes possunt confluere, qui ea, quae ibi docentur, valeant reportare fideliter, exceptis duntaxat libris Grammaticalibus et Logicalibus, in quibus nulla praesumptio potest esse. Boulay ibid. p. 430.

90) Man sehe bei d'Argentré T. I. p. 159 ein Rescript des päpstlichen Legaten Odo, worin gewisse Irrthümer des Brescain verdammt werden. Quandoquidem Logici theologice et Theologi philosophice in suis disputationibus, sicut nobis relatum est, procedentes contra praeceptum legis, sortes dominicae hereditatis miscere et confundere non formidant: universitatem vestram monemus et hortamur in Domino, quatenus universi et singuli, terminis antiquis scientiarum et facultatum, quos posuerunt Patres nostri, contenti, poenamque maledictionis contra transferentem terminos proximi sui in lege positam formidantes, ita sobrie secundum Apostolos sapiatis, ut non vos novitatis aut praesumptionis notam possitis incurrere.

phie wirksam gewesen zu seyn 91). Nach und nach verlor sich der Argwohn, die Theologie befreundete sich mehr mit dem neuen Ankömmling, die Lehrer der Philosophie wurden behutsamer; die Sätze genauer, mit größerer Bestimmtheit und Umsicht abgefaßt. So nahmen die Censuren natürlich immer mehr ab. Je inniger aber die neue Philosophie und Theologie zusammentrat, desto mehr wurde es wieder auf der andern Seite gefährlich, irgend einen Satz der herrschenden Philosophie der Prüfung zu unterwerfen, oder zu bestreiten, weil sich sogleich das Geschrei der Ketzermacher erhob. Wie sehr dadurch die Denkfreiheit beschränkt werden mußte, leuchtet von selbst ein. Immer blieb die Vernunft unter einer Art von Vormundschaft, und die Pfleger der Vernunftwissenschaft wurden beständig von den Vorurtheilen der Autorität des Neuen und Alten, von Leidenschaften mancherlei Art beseelt, getrieben und gedrängt. Wenn sich nicht unter den Theologen selbst mehrere Parteien gebildet, und nicht das verschiedene Interesse der Weltgeistlichen und Mönche, und der verschiedenen Zweige der Mönchsorden die Meinungen aus einander gehalten, und Streitigkeiten veranlaßt hätten, so wäre zu besorgen gewesen, daß der menschliche Geist unter der beständigen Zucht der Hierarchie alle Energie verloren hätte, und in einen Todesschlummer versunken wäre.

Es

91) Ein Beweis ist die Censur des Bischofs von Paris Stephanus über 219 neue Irrthümer, worunter selbst einige aus des heiligen Thomas Schriften gezogen sind, vom Jahr 1276, und die noch stärkere collectio errorum in Anglia et Parisiis condemnatorum, aus eben den Zeiten. Die Irrthümer sind in 22 Kapitel geordnet. d'Argentré T. I. p. 184.

Es ist also eine große Ungerechtigkeit, wenn man alles Nachtheilige, was die scholastische Philosophie enthält, und aus ihr entsprossen ist, der aufgenommenen Aristotelischen Philosophie Schuld gibt. Sie hat allerdings einen Antheil daran, in wie fern sie die Verwechselung des Logischen und des Realen in der Erkenntniß, den Schein, Begriffe für Objecte zu halten, nur zu sehr begünstigte; allein sie würde, sich selbst überlassen, bei völliger Freiheit des Denkens und Prüfens, eher eine Revolution aus sich erzeugt, und dadurch die Selbsterkenntniß der Vernunft beschleuniget haben. Die enge Verbindung mit der Theologie aber machte, daß theils die leeren Formalbegriffe, welche das einzige Gebiet der Philosophie ausmachten, mit der größten Sorgfalt entwickelt, bestimmt und unterschieden wurden, woraus der Geist der Spitzfindigkeit entstand; theils wegen der engen Verbindung mit der Theologie, die noch immer, ungeachtet der Absonderung der einzelnen philosophischen Disciplinen, blieb, den leeren Begriffen ein Inhalt angedichtet wurde, den sie nicht hatten, woraus die Verwandlung der Begriffe in Objecte, die übermäßige Vervielfältigung der Terminologie, und die Vermehrung des Wortreichthums als reale Erkenntniß entstand. Denn da das Feld des Forschens an sich schon enge war, und durch die hierarchische Herrschsucht noch mehr verengt wurde, jeder von den Lehrern aber etwas Eigenthümliches besitzen, für seinen Theil etwas zur Summe der Kenntnisse beitragen wollte, da die verschiedenen Parteien noch dazu sich von einander zu unterscheiden suchten; so wurde durch alles dieses der Verstandescultur ein eignes Gepräge durch gesuchte Feinheit, durch Spitzfindigkeit, gegeben.

Bei allen Mängeln der scholastischen Philosophie muß man doch ihr den Ruhm lassen, daß ihre Pfleger

sich eifrig bestrebt haben, der Vernunft ein eignes Gebiet zu erringen, und der Philosophie im Gegensatz der Theologie Selbstständigkeit, so weit als es in ihren Kräften stand, zu verschaffen, und dadurch der positiven Religion Haltung und Festigkeit zu sichern, und auf dem Wege, der ihnen dazu offen stand, aus Begriffen, nach den Principien der einmal für wahr angenommenen Aristotelischen Philosophie mit großer Gewandtheit des Geistes alles Mögliche versucht, die metaphysischen Begriffe zu einem beträchtlichen Grade der Deutlichkeit erhoben, die Logik als Organon des Erkennens ausgebildet, und durch alles dieses den Grund zu der wissenschaftlichen Gründlichkeit der folgenden Zeiten gelegt haben.

Dieses Streben wurde aber auf mannigfaltige Weise eingeschränkt und aufgehalten. Einmal war die Trennung der Philosophie und Theologie erst begonnen, noch lange nicht vollendet. Daher dauerte die Vermengung der positiven und Vernunftwahrheiten noch lange fort, und hinderte die unbefangene Schätzung des Vermögens und Unvermögens der Vernunft, und das Zurückkommen von den vergeblichen Versuchen, Sachen demonstriren zu wollen, die sich gar nicht wissen lassen. Zweitens. Der Realismus erhielt durch die neue Bekanntschaft der Aristotelischen Philosophie das entscheidendste Uebergewicht. Man glaubte in Begriffen das Wesen der Dinge an sich zu erkennen, und daher durch Entwickelung und Bestimmung derselben die Summe der realen Erkenntniß zu vermehren, Der Kampf mit dem Nominalismus hatte sich fast ganz aus den Schulen verloren, und es wurde desselben nur noch als einer Antiquität historisch gedacht. Drittens. Der systematische Geist wurde nicht in gleichem Grade geübt, weil die Haupttendenz nur immer auf die Entwickelung und Befestigung eines schon vorhandenen Systems ging; weil das

das Vorurtheil des Ansehens bald an die Ordnung der philosophischen Schriften des Aristoteles, bald an die Folge der Materien des Magisters der Sentenzen gewöhnt hatte. Dieses war und blieb die gewöhnliche Ordnung für den Vortrag der Philosophie und der Theologie, jedoch so, daß man in dieser auch philosophische, und in jener auch theologische Gegenstände abhandelte. So gelangte man nun zu einer vollständigen Uebersicht des Ganzen. Daher blieben auch die eigenen Versuche des Alberts, Thomas und Anderer in der Theologie in Rücksicht auf systematische Ordnung und Vollständigkeit noch weit zurück, und wenn sie in den Erklärungen des Aristoteles oder des Lombards Lehren der Kirche und der Philosophie neben einander stellten und zu vereinigen suchten, so war dieses nicht eine systematische Vereinigung durch Herleitung aus einem Princip, sondern mehr Coordination von Erkenntnissen, die in Rücksicht auf das Object verwandt waren, aber aus verschiedenen Erkenntnißquellen stammten. Viertens. Hieraus entstand eine große Einförmigkeit, welche noch mehr durch die einmal festgesetzte Norm des Wissens und Glaubens vermehrt wurde. Diese Einengung des Verstandes auf ein unveränderliches Geleis hinderte die Erweiterung und Entwikkelung des Denkvermögens, und würde für die wissenschaftliche Cultur zuletzt eine gänzliche Erstarrung hervorgebracht haben, wenn nicht das einmal angeregte Streben, etwas Gewisses für die Ueberzeugung durch die Vernunft zu finden, die Vereinigung des Aristoteles mit der Theologie, der Reichthum an Problemen in Aristoteles Schriften, die dialektische Manier, Einwürfe aufzusuchen und sie zu lösen, die dadurch entstehenden Disputationen, der Wetteifer der Lehrer, einander in dem Scharfsinn zu übertreffen, die Begriffe feiner zu theilen und zu unterscheiden, und die Eifersucht der Par-

teien noch die Thätigkeit der Denkkraft in Bewegung erhalten hätte.

Von dem Mysticismus und der Schwärmerei finden wir in dieser Periode seltener Aeußerungen, als in der vorigen. Dieses war eine Folge der größeren Herrschaft, welche Aristoteles erhalten hatte, und von dem vorzüglichen Werthe, den man auf die theoretische Verstandescultur setzte. Nur zuweilen warfen sich einige, welche in der dürren Schulphilosophie keine Nahrung für ihr Herz fanden, der Mystik und den Träumen des Neuplatonismus in die Arme, oder verwarfen überhaupt das Getreibe des dialektischen Geistes, um den theologischen Glauben desto fester zu halten. Wir werden daher hauptsächlich diejenigen scholastischen Lehrer hier charakterisiren, welche sich auf der spekulativen Laufbahn ausgezeichnet haben, entweder durch größere Schärfe und Deutlichkeit des Denkens, oder durch einen gewissen Grad von Originalität. Es kann hier unmöglich eine vollständige Darstellung aller ihrer speculativen Untersuchungen und der Resultate, die sie gefunden haben, gegeben werden, theils wegen des zu großen und mannigfaltigen Stoffes, theils wegen der Einförmigkeit der Gegenstände, der Resultate und der dialektischen Behandlung, welche sich durch eine Menge von Gegensätzen, Einwendungen, Gegengründen und Unterscheidungen kaum einen Weg zum deutlichen Denken und zur Entscheidung einer Frage bahnt. Da indessen doch sich ein Fortschritt in der Behandlung derselben Gegenstände offenbaret, wenn er auch oft nur in einem weiter getriebenen Zerspalten und Unterscheiden der Begriffe, in Aufsuchung neuer Gründe, und in dem Interesse der größeren Spitzfindigkeit und Abstraction besteht, so bietet uns diese allgemeine Topik einen Stoff dar, an welchem wir das Wesen und Fortschreiten

der scholastischen Philosophie darstellen können. Diese Topik begreift theils überhaupt die Ansicht von der Erkenntniß von dem Grunde der Erkenntniß des Allgemeinen, von der Wahrheit und Wissenschaft, theils die Entwickelung und Unterscheidung der ontologischen Begriffe, theils die Anwendung derselben auf das Object der Theologie, Kosmologie und Psychologie. Am Ende dieses Abschnitts mögen diejenigen Scholastiker eine Stelle finden, welche durch den universellen Blick oder die eccentrische Richtung ihres Geistes aus dem gewöhnlichen Geleise heraustraten.

Der erste Scholastiker, bei welchem die Kenntniß der Aristotelisch Arabischen Philosophie sichtbar wird, ist Alexander von Halas, ein Engländer, der den Beinamen von dem Kloster gleiches Namens in der Grafschaft Glocester, worin er erzogen worden, erhalten hat. Er war schon zu der Würde eines Archidiaconus hinaufgestiegen, als ihn der Ruhm der Pariser Universität und Wißbegierde nach Paris führte. Er wurde hier Doctor der Theologie und ein berühmter Lehrer derselben. Das Werk, über welches er seine theologischen Vorlesungen hielt, waren des Lombarden Sentenzen. Weil er für dieselben die strenge syllogistische Form wählte, die Einwendungen und die Beantwortung derselben in Schlüssen vortrug, und dadurch dem theologischen Systeme den Schein von unübertrefflicher Gründlichkeit und Bündigkeit gab, so erhielt er den Namen Doctor irrefragabilis. Daraus ist sein Commentar über die Sentenzen geflossen, welcher auch den Titel Summa theologiae führt. Außer der syllogistischen Form gehört ihm an demselben nichts eigenthümlich an. Denn den theologischen Stoff entlehnte er von seinen nächsten Vorgängern, den Kirchenvätern, den phi-

losophischen aber aus Aristoteles, Dionysius dem Areopagiten, Boethius, Augustin und Avicenna. Er stützt sich also blos auf Autoritäten, und ist in so fern weniger Philosoph. Er erklärte auch Aristoteles Werk von der Seele, und gab dadurch den Ton für seine Nachfolger an.

Mehr philosophischer Kopf war sein Zeitgenosse, Wilhelm aus Auvergne (Arvernus), der auch Parisiensis heißt, weil er seit 1228 Bischof zu Paris war. Seine Kenntniß der Philosophie war ausgebreiteter, als des Alexander von Halas; denn er hatte mehr Arabische Philosophen, außer Avicenna den Alfarabius, Algazel und Averroes, studirt, und er führet auch mehrere untergeschobene Schriften des Hermes Trismegistus, die jetzt zum Theil, wie es scheint, nicht mehr vorhanden sind, als das Buch de deo deorum an. Er band sich nicht allein an Aristoteles, sondern nahm auch auf die Grundsätze des Plato Rücksicht, bestritt manche Behauptungen des Aristoteles, und verarbeitete überhaupt die Materialien, die ihm seine große Gelehrsamkeit darbot, als ein denkender Kopf, der nicht einseitig dem speculativen Interesse folgte, sondern auch damit das praktische verband. Daher beziehen sich einige seiner theologisch-philosophischen Schriften auf Gegenstände der Moral, z. B. de virtutibus, vitiis et peccatis, de moribus, de tentationibus et resistentiis, de meritis. In seiner Abhandlung de immortalitate animae sucht er die Unsterblichkeit der Seele aus Vernunftgründen zu beweisen. Sein größeres Werk de universo ist eine Art von Metaphysik, vorzüglich der übersinnlichen, geistigen Wesen. Sein liberaler Geist offenbaret sich auch in dem freieren, zusammenhängenden Vortrage und in der reineren Sprache. Er behauptete die Einzigkeit der Welt aus dem Grunde, weil sie ein Inbegriff aller

Dinge

Dinge ist, und alles, was nur immer ein Ding genannt werden mag, zu ihr gehört. Die Welt besteht aus zweierlei Wesen, körperlichen und geistigen. Die Existenz der letzten bewies er auf dreierlei Art. Erstens, wenn von zwei einander entgegengesetzten Dingen eines vorhanden ist, so muß auch das andere wirklich seyn. Denn die entgegengesetzten Dinge sind sich als Dinge durchaus gleich; es ist kein Grund vorhanden, warum das eine, und nicht auch das andere seyn sollte. Zweitens. Dem Vollkommneren kommt ein früheres und nothwendigeres Daseyn zu, als dem Unvollkommneren. Nun ist ein Geist vollkommener, als ein Körper. Folglich muß es Geister geben, da es Körper gibt. Drittens. Es gibt einen stetigen Stufengang der Wesen, keine Lücke zwischen zwei Extremen, kein Leeres. Die Natur scheut das Leere nicht nur im Raume, sondern auch in den Graden, da eine Lücke in denselben noch weit mehr der Vollkommenheit der Weltordnung zuwider laufen würde. Es müssen also zwischen Gott und den menschlichen Seelen Mittelgattungen geistiger Wesen vorhanden seyn [92]). Die Ewigkeit der Welt läugnete er, und bestritt nicht nur die Gründe Aristoteles und der Araber, sondern stellte auch eigne Gegengründe, sowohl a posteriori, z. B. daß die Geschichte die Entstehung der Staaten erzählt, als auch a priori, z. B. ein unendlicher Fortgang der Ursachen sey unmöglich, auf [93]). Die Emanation der Welt verwarf er aus ontologischen Gründen, und behauptete eine Schöpfung, von welcher er die Erklärung gab. Dadurch, daß Gott dachte, die Welt solle da seyn, ist sie entstanden. Er berief sich zur Bestätigung dieser Erklärung auf die Erfahrungen von Menschen,

92) Guilielmus Parisiensis *de universo.* Oper. T. II. p. 571. 796.

93) Ebendas. p. 657.

schen, welche durch das bloße Denken von Gegenständen und Handlungen diese wirklich machten. Ein Philosoph dachte mit großer Lebhaftigkeit, daß ein Kameel fallen werde, und es fiel wirklich. Durch dieses schaffende Denken hat Gott auch beim Anfange der Welt die Gesetze und den Lauf der Dinge angeordnet und vorher bestimmt. Daher leitet er die göttliche Vorsehung ab. Gott konnte die Dinge, nachdem er sie geschaffen hatte, nicht sich selbst durchaus überlassen, denn sonst hätte er sie ihrem Untergange überlassen, was sich mit seiner Weisheit und Güte nicht reimen läßt. Er mußte daher den Dingen Kräfte verleihen, sich selbst zu erhalten und zu regieren, worin eben die Vorsehung besteht. Die Vorsehung gehet nicht allein auf das Allgemeine, wie Aristoteles behauptet hatte, sondern auch auf das Speciellste, Kleinste und Unbedeutendste, wie aus der Zweckmäßigkeit der Naturdinge, ihrer Wirkungen und der Zusammenstimmung zum Ganzen erhellet. Das Uebel in der Welt suchte er mit der göttlichen Vorsehung durch allerlei Raisonnemens in Einklang zu bringen, die wenig befriedigend sind. Die kleineren Thiere, sagte er, werden von den größeren gefressen; allein es gehört mit zu ihrer Bestimmung, daß sie gefressen werden. Furchtbare und verheerende Naturwirkungen, wie Ungewitter, Erdbeben, Seuchen, der Tod und andere Leiden, die das Menschengeschlecht treffen können, sollen das stolze Herz des Menschen demüthigen und zur Frömmigkeit bewegen. Selbst die Laster sind in der Welt da, um durch ihre scheusliche Gestalt und Folgen die Menschen abzuschrecken und auf den Weg der Tugend zu führen 94). Hieraus widerlegte er auch die Lehre von dem Fatalismus. Die Reihe der Ursachen und Wirkungen kann nicht absolut nothwendig seyn, da ihr erster Anfang ein freier

Akt

94) Ebendas. p. 578. 581. 746. 711. 713. seq.

Akt des Schöpfers ist. Die vernünftigen Wesen in der Welt werden nicht durch nothwendige Ursachen bestimmt, sondern sie bestimmen sich selbst nach Freiheit. Selbst die Nothwendigkeit einer Reihe physischer Ursachen ist zu bezweifeln. Die Wirkung kann freilich nicht fehlen, wenn die ganze vollendete Reihe der Bedingungen gegeben ist; es folget aber daraus gar nicht nothwendig, daß diese Reihe der Bedingungen vollendet seyn müsse, daß keine von den Bedingungen außenbleiben, oder nicht auch anders erfolgen könne [95]). Die Eigenschaften Gottes entwickelte er mit Scharfsinn. Wie sich die Unveränderlichkeit der Erkenntniß Gottes mit der Veränderlichkeit der Dinge vertrage, erklärte er auf folgende Weise. Die menschliche Erkenntniß wird durch die Gegenstände von Außen bestimmt, und muß sich nach diesen richten; sie kann also nicht ohne Veränderung im Menschen selbst verändert werden. Die Erkenntniß Gottes dagegen ist in ihm selbst gegründet, nicht von den Gegenständen bestimmt, und daher von ihnen unabhängig. Durch die Veränderung der Objecte kann daher Gottes Erkenntniß selbst nicht verändert werden. Gott hat Alles von aller Ewigkeit her vor Augen, und seine Erkenntniß kann durch das Vergängliche weder Zuwachs noch Abnahme leiden. Denn die Zeit und Ewigkeit haben nichts mit einander gemein [96]). Den Begriff der Einfachheit und Untheilbarkeit Gottes suchte er so mit der Allgegenwart zu vereinigen, daß er sich die letzte als eine geistige Ausdehnung vorstellte, so wie ein Gattungsbegriff die Individuen begreift, ohne sie körperlich zu umfassen [97]). Die Geistigkeit der Seele suchte er durch die

95) Ebendas. p. 743. 744.

96) Ebendas. p. 737. 645. 649.

97) Ebendas. p. 867.

die Verschiedenheit der Seele vom Körper zu beweisen. Die Thätigkeiten der Seele sind vom Körper unabhängig, oft den Gesetzen, nach welchen dieser wirkt, geradezu entgegengesetzt. Das Denken gehet um so besser von Statten, je mehr man von dem körperlichen Zustande abstrahirt; bei der Abnahme der Körperkräfte ist oft eine Zunahme der Seelenkräfte bemerklich, wie in manchen Krankheiten; der Verstand denkt sich als Einheit und als ein Ganzes, das nicht in Theile zertrennt ist. Die Seele muß daher in dem Körper für sich bestehen und einfach seyn. Daraus leitet er auch ihre Unsterblichkeit ab, verbindet aber auch damit einen moralischen Ueberzeugungsgrund. Es herrscht in dem gegenwärtigen Leben ein Mißverhältniß zwischen Verdienst und Schuld, Belohnung und Strafe. Da dieses der göttlichen Gerechtigkeit widerspricht, so müssen wir auf eine Fortdauer nach dem Tode schließen, in welcher jenes Mißverhältniß ausgeglichen wird. Nach dieser Ansicht konnte er die Seelenwanderung nicht annehmen, gegen welche er mehrere apagogische Gründe vorbringt 98). — Wir führen noch zum Schlusse Wilhelms Unterscheidung der verschiedenen Bedeutungen des Begriffs Wahrheit an, welche weit mehr Deutlichkeit enthält, als des Anselmus Unterscheidung, und wie das Uebrige seinen hellen Kopf verräth. Die Wahrheit ist 1) die Sache selbst; 2) das Gegentheil des Scheins: man nennet Menschen falsch, welche äußerlich anders scheinen, als sie innerlich sind; 3) Befreiung von Vermischung: reines Silber heißt wahres ächtes Silber; 4) das Wesen der Dinge, welches in der Definition ausgedrückt wird; 5) das Wesen des Schöpfers, oder der Schöpfer selbst, in Vergleichung mit welchem Alles Schein ist, indem das eigentliche

98) Guilielmus Parisiensis *de immortalitate animae.* T. I. p. 315.

liche und wahre Seyn nur von ihm allein prädicirt werden kann; 6) die Abwesenheit des Widerspruches in den Sätzen, (oder logische Wahrheit) 99).

Wilhelms Zeitgenosse, Vincent, mit dem Zunamen von Beauvais (Bellovacensis), weil er daselbst entweder geboren worden, oder in den Dominicanerorden getreten war, zeichnete sich weniger durch Selbstdenken, als durch Sammlerfleiß aus. Da ihn der König Ludwig der Heilige in die Abtey Royaumont kommen ließ, um ihn als Vorleser zu gebrauchen, und ihm die Erziehung seiner Kinder übertrug, so hatte er Gelegenheit, einen größeren Bücherschatz zu benutzen, als sonst einem Privatmanne damals möglich war. Dieses führte ihn auf den Gedanken, eine Art von Encyklopädie zu schreiben, worin er über alle damaligen Zweige der menschlichen Erkenntniß aus den Schriften jener Zeit, so wie aus den Uebersetzungen der Alten und Araber, deren Bekanntschaft er durch seine Belesenheit gemacht hatte, nach einer gewissen Ordnung Stellen sammlete, und hier und da mit seinen eigenen Gedanken verwebte. Er nannte dieses Werk Speculum, welche Aufschrift sehr passend ist, weil er in demselben gleichsam die Stralen aus einer Menge von Schriften in einen Brennpunkt vereinigte, und zu gleicher Zeit auch ein Gemälde von dem damaligen Zustande der wissenschaftlichen Literatur zeichnete. Von den drei speculis, die von ihm vorhanden sind, dem naturali, historiali und doctrinali, kann uns nur hier der letzte interessiren. Dieses Speculum doctrinale ist mit einem religiösen Geiste geschrieben, um Etwas zur Erkenntniß und Verehrung Gottes und zum Dienst der Religion beyzutragen, da

99) Guilielmus Parisiensis *de universo*. T. II. p. 749.

da alle sogenannte freie Künste der göttlichen Wissenschaft oder der Theologie, welche die Königin aller Wisschaften ist, dienen müssen; ungeachtet er mit großer Bescheidenheit von demselben, als einer bloßen Compilation, spricht, und von sich die Anmaßung eines Polyhistors ablehnt, weil er nicht die Absicht habe, die schwierigsten Seiten der Wissenschaften zu erörtern, sondern nur die leichtesten Bestandtheile, in welchen man doch nicht unwissend seyn dürfe, darzustellen; so erhebt er doch die Brauchbarkeit desselben zur Erweckung des religiösen Sinnes, zum weiteren Anbau jeder Kunst und Wissenschaft, zum Behuf einer nützlichen Lectüre, zum Gebrauch des Predigens und Disputirens, gar sehr [100]. Gegenwärtig hat es keinen andern, als literarischen Nutzen mehr, um den damaligen Zustand der Wissenschaften zu erkennen. Wir sehen aus diesem Spiegel, wie das Ansehen des Aristoteles im Steigen war. Vincent führt beinahe aus allen Schriften des Aristoteles Stellen an, nennt schon mehrere Compendien philosophischer Disciplinen unter dem Namen Summa, z. B. de anima; er

100) Vincentii Bellovacensis *Speculum doctrinale.* Prologus c. 1. 4. Certus enim sum et confido in Domino, hoc ipsum opus non solum mihi, sed omni studiose legenti non parum utilitatis afferre, non solum ad Deum per se et creaturas visibiles et invisibiles cognoscendum et per hoc diligendum et cor suum in devotionem caritatis multorum doctorum ignitis sententiis et exemplis excitandum, verum ad praedicandum, ad legendum, ad disputandum, ad solvendum, nec non generaliter ad unumquemque fere modum et genus artis cujuslibet mere explicandum. — c. 7. Accedit ad hoc, quod omnes artes divinae scientiae tanquam reginae famulantur; unde et illae, quae liberales vocantur, plerumque in assertionem ecclesiastici dogmatis assumuntur.

er unterscheidet Logica vetus und nova, Metaphysica vetus und nova, wo er unter der neuen Logik und Metaphysik die zu seiner Zeit erst wieder in Umlauf gebrachten Aristotelischen Schriften über diese Disciplinen versteht [101]). Die Metaphysik, wovon er in dem 17. B. handelt, ist jetzt nichts weiter, als eine Reihe von ontologischen Begriffen, oder philosophische Terminologie zur Bestimmung der realen Objecte, vorzüglich aus Aristoteles und den Arabern, von denen er mehrere als seine Vorgänger anführt, entlehnt, wiewohl er den höheren Zweck der Metaphysik als einer Wissenschaft von dem Dinge, dessen Eintheilungen und Principien überhaupt, und insbesondere von den geistigen Substanzen wohl kennet, und dieser Wissenschaft die höchste Stufe anweiset. Ueber das eigentliche Object derselben, ob es Gott oder das Ding überhaupt sey, war man auch damals schon uneinig. Den Ausdruck Quidditas für das Wesen, welches durch die Definition ausgedrückt wird, finden wir schon bey ihm; er mußte also wohl schon im Gebrauche seyn [102]). So groß aber auch immer der Werth ist, der der Metaphysik in den angeführten Stellen des Aristoteles, der Araber und des Michael Scotus beigelegt wird, so muß sie doch in dem folgenden Buche, das von der Theologie handelt, das Haupt vor dieser Wissenschaft beugen. Denn die Theologie ist göttliche Weisheit, welche alle Philosophen auch durch die größte Anstrengung der Vernunft nicht erreichen konnten. Hier sind also Theologie und Metaphysik noch von einander getrennt; sie treten aber von nun an bei der Majorität in immer größere Verbindung. In dem 24 — 29. B. ist

101) Vincentii *Speculum doctrinale.* L. XVI. c. 173. XVII. c. 56. Bulaeus *Hist. Univ. Paris.* T. III. p. 280.

102) Vincentius l. c. L. XVII. c. 59. 65.

ist eine reichhaltige Sammlung von Beobachtungen und Philosophemen über die menschliche Seele — unstreitig das Interessanteste in dem ganzen Werke. Aber es ist doch nur eine unter gewisse Rubriken gebrachte, nicht weiter verarbeitete Stoffsammlung, aus welcher man siehet, welche Begriffe und aus welchen Quellen sie aus den früheren Zeiten in das Mittelalter herüber gekommen sind. Die Werke des Hugo und Richard von St. Victor sind, außer den Schriften der Aristoteliker und Araber, die am meisten gebrauchte Fundgrube.

Uebrigens ist Vincent Realist, und er theilt über die Realität der allgemeinen Begriffe — eine Frage, die jetzt nun wieder häufiger vorkommt — seine Ansicht mit, indem er die drei in Porphyrs Einleitung zu den Kategorien schon aufgeworfenen Fragen: existirt das Allgemeine wirklich außer uns, oder ist es bloß Gedankending; ist es körperlicher oder unkörperlicher Natur; und in dem letzten Falle, existirt es abgesondert von den Sinnengegenständen oder Individuen, oder ist es nur in denselben vorhanden? beantwortet. Diese Fragen sind zwar zunächst von den Gattungen und Arten aufgeworfen worden, weil dieses die Hauptbegriffe sind, worauf sich die übrigen gründen, sie gelten aber auch von allen. Er erinnert im voraus, daß diese Fragen sowohl für den Logiker, als für den Metaphysiker, aber in verschiedener Rücksicht, gehören. An sich gehören sie für den Letzten, weil dieser von dem Dinge überhaupt handelt, welches in das Allgemeine und Besondere getheilt wird. Der Logiker beschäftiget sich mit denselben nur in so fern, als sie zu Prädikaten dienen können. Jene drei Fragen beziehen sich auf ein dreifaches Seyn, nämlich auf das Seyn, in so fern es für den Metaphysiker, Mathematiker und Physiker gehört;

gehört; denn der erste betrachtet das Ding überhaupt, der zweite den Körper und die Größe, der dritte die sinnlichen Dinge [103]).

Ehe er die erste Frage beantwortet, bemerkt er, daß der Ausdruck, in dem bloßen und reinen Verstande seyn, mehr als eine Bedeutung habe [104]). Daß die Universalien Realität haben, wird aus Gründen bejahet, die aus dem Aristoteles größtentheils entlehnt sind.

103) Vincentius l. c. L. III. c. 7. His autem tribus quaestionibus tangitur triplex esse, quod habet universale secundum triplicem sui considerationem. Per primam enim tangitur esse ejus quoad metaphysicam, cujus est consideratio de ente. Per secundam esse ejusdem quoad mathematicam, cujus est corpus et quamlibet quantitatem considerare. Per tertiam vero quoad physicam, cujus est sensibilia cognoscere.

104) Vincentius l. c. L. III. c. 7. Prima quaestionum, quas tangit Porphyrius, est, utrum universalia subsistentia sint, an in solis nudis ac puris intellectibus posita, id est, utrum habeant esse in natura rerum an non. In hac tamen clausula quidam inculcationem verborum esse dicunt. Alii vero vocabula sic distinguunt, ut intellectus dicatur solus, cui nihil extra respondet, ut si quis chimaeram intelligeret, cui nihil in re respondet. Nudus autem dicitur intellectus sine phantasmate, quod phantasma quasi operimentum est intellectus, nec aliquid proprie nudum dicitur, nisi quod aptum natum est vestiri. Vel secundum alios nudus dicitur intellectus materialis, qui scilicet nondum indutus est forma, sicut nuda est materia in formis. Purus autem dicitur intellectus, vel qui nullo modo materiae est admixtus, ut est divinus vel angelicus, vel qui parum aut nihil de corpulentia sive de fece materiae recipit, ut est intellectus maxime formalis.

sind. Erstens es gibt eine Wissenschaft derselben; dieses könnte nicht seyn, wenn sie nicht etwas Reales wären. Denn das, was nicht ist, läßt sich nicht wissen. Zweitens. Das Ding wird eingetheilt in das Allgemeine und Besondere; das Eingetheilte muß aber von den Eintheilungsgliedern prädicirt werden. Drittens. Aristoteles sagt, das Allgemeine ist wahrer, als das Besondere, es ist nothwendig und beharrlich. So ist der Beweis leicht geführt, ohne daß die eigentliche Frage ihrer Entscheidung im Geringsten näher gebracht wurde. Hierauf führt er die Einwürfe gegen die Realität der Universalien an. Plato sagt, die Ideen waren in dem göttlichen Verstande, ehe sie in die Körper kamen; Boethius aber, das Allgemeine wird gedacht, das Besondere empfunden. Ferner sagt man, alles, was wirklich ist, ist der Zahl nach ein Einzelwesen, und das sind die Universalien nicht, sonst würden sie ein Individuum seyn. Ferner sagt Aristoteles in seinem Buch von der Seele, das Universale sey entweder Nichts, oder es sey das Spätere, Abgeleitete. Dieses letzte aber scheint nicht der Fall zu seyn, da der Schluß von dem Allgemeinen auf das Besondere nicht umgekehrt wird. Daraus folgt also, daß das Universale gar Nichts ist [105]). Ferner das Universale konnte nicht zur Wirklichkeit gelangen durch die Schöpfung, denn sonst wäre es Etwas bestimmtes (hoc aliquid) und einzelnes; nicht durch die Zeugung, denn sonst wäre es, wie alles Erzeugbare, zerstörbar; nicht durch

105) Vicentius ibid. L. III. c. 8. Sunt igitur in rerum natura, quod concedimus. Sed contra haec objicitur, quod idem videtur esse solum in intellectu et non simpliciter: juxta supra dictam Platonis sententiam Nam dicit ipse Plato, quod genus et species ydeae erant in mente divina, antequam in corpora prodirent. Dicit quoque Boethius, quod universale est, dum intelligitur, particulare,

durch Kunst und menschliches Wirken, denn da wäre es zusammengesetzt, und bey einem und dem andern verschiedentlich modificabel, da es doch einfach und bey allen identisch ist; auch nicht durch den Zufall, denn da wäre es nicht mothwendig. Ferner müßte das Universale, wenn es Realität hätte, entweder Eines oder Vieles seyn. In dem ersten Falle würde es nicht in vielen Objecten seyn, welches doch Aristoteles behauptet, da Eines und Vieles entgegengesetzt, und das Entgegengesetzte nicht in dem Entgegengesetzten ist. In dem letzten Falle aber würde man keine Einheit in den Dingen sehen, da die Vielen Individuen sind. — Auf den ersten Einwurf antwortet er: die Universalien sind nicht allein in dem Verstande, sondern auch in der Sache. Denn die Menschen-Individuen haben eine gewisse Natur, die Humanität, gemeinschaftlich, deren wegen jedes Individuum Mensch heißt. Diese Natur, an der alle Theil nehmen, ist das Universale, und die specielle Aehnlichkeit derselben. Von dem Verstande wird diese Aehnlichkeit indessen außer den Individuen genommen. Denn so wie keine Linie ohne Materie seyn kann, darum aber der Verstand nicht irrig ist, der sie ohne Materie denkt, weil in diesem Denken keine Absonderung von der Materie, sondern nur die Linie, ohne Rücksicht auf die Materie, gedacht wird; so kann auch das Universale, ohne Rücksicht auf Individuen, gedacht werden, wenn es auch nicht außer den Individuen und von

ticulare, dum sentitur. Item quidquid est, ideo est, quia unum numero et singulare est; universalia autem non sic, quod sic essent hoc aliquid. Praeterea dicit Aristoteles in libro de anima, quod universale aut nihil est, aut posterius est. Sed posterius esse non videtur, quum ab universali ad particulare consequentia non convertitur; ergo nihil esse probatur.

von denselben abgesondert ist [106]. — Plato sprach von den Universalien nicht nach dem, was sie sind, sondern von einer Aehnlichkeit derselben, welche von Ewigkeit in dem göttlichen Verstande war, so wie in dem Verstande des Künstlers nicht die Wand ist, ehe sie von ihm gemacht wird, sondern nur die Aehnlichkeit (das Bild) derselben. Diese ewigen Bilder der Dinge nannte Plato Ideen oder Universalien, weil nach ihrer Aehnlichkeit Alles gemacht worden ist. Es ist nur der einzige Unterschied, daß die Bilder der Dinge in dem Verstande eines menschlichen Künstlers von den Außendingen kommen, bei dem göttlichen Verstande aber die Sache umgekehrt ist [107]. Boethius Worte berechtigen nicht zu dem Schlusse, daß die Universalien nur in dem Verstande sind, sondern bestimmen nur dasjenige, was der Verstand seiner Natur nach vorzustellen bestimmt ist. Der Sinn nimmt das Einzelne wahr, der Verstand aber das Allge-

106) Vincentius L. III. c. 9. Ad primum respondeo, quod universalia non solum in intellectu sunt, sed et in re. Nam homines individua quandam inter se naturam communem participant, quae est humanitas, per quam unumquodque dicitur homo, et illa a quolibet eorum participata dicitur universale, et est similitudo specialis ipsorum. Ab ipso tamen intellectu accipitur praeter individua. Sicut enim linea quaevis non possit esse praeter materiam, non tamen falsus est intellectus, qui capit eam sine materia, quia non intelligit eam separari a materia, sed intelligit eam non habito respectu ad materiam, et bene hoc potest; sic et universale licet absque singularibus vel praeter singularia non sit, potest tamen intelligi non habito respectu ad ea.

107) Vincentius ibid. Plato vero non loquebatur de universali secundum id quod est, sed de similitudine universalis, quae erat in mente divina ab aeterno,

Allgemeine, nachdem es von den Einzelnen abstrahirt worden. — Das Universale ist in Rücksicht auf das Seyn in der Wirklichkeit (esse naturae) das Spätere. Denn die Natur wirkt zuerst an sich in dem Besonderen, und mittelbarer Weise in dem Allgemeinen. Dieses ist die Sprache des Aristoteles als eines Naturphilosophen in seinem Buche von der Seele. Aber in Rücksicht auf das Seyn in der Vernunft (esse rationis) ist das Allgemeine eher; die Vernunft faßt erst das Allgemeine, und durch dieses das Besondere [108]. — Das Allgemeine gehet durch Zeugung hinüber in die Wirklichkeit, doch nicht ursprünglich, sondern mittelbar. Denn wenn ein Individuum geboren ist, wird auch mittelbarer Weise der Mensch erzeuget [109]. Das Eine hat mehrere Bedeutungen.

aeterno, sicut nec paries est in mente artificis, antequam fiat, sed similitudo parietis. Has igitur aeternas rerum similitudines appellavit Plato ydeas sive universalia, quoniam ad harum similitudinem fiebant individua. In hoc tamen est differentia, quod similitudo in mente artificis humani fit a rebus, quae sunt extra, ibi autem e converso.

108) Vincentius ibid. Ad aliud dicitur, quod quantum ad esse naturae posterius est universale. Natura namque primo et per se operatur in singulari et ex consequenti in universali. Et sic loquitur Aristoteles in libro de anima tanquam philosophus naturalis scilicet. Sed quantum ad esse rationis prius est universale, quia ratio primo capit universale et ex consequenti particulare. Hoc modo debetur ei consequentia.

109) Vincentius ibid. Ad aliud dicendum, quod universale egreditur in esse per generationem, non tamen primo, sed ex consequenti, quia generato forte generatur ex consequenti homo. Et hoc habetur in sex principiis, quod scilicet natura occulte operatur in his.

deutungen. Man nennt Eines (unum) bald wegen der Untheilbarkeit, wie den Punkt, bald wegen der Stetigkeit, wie die Linie, bald wegen Gattung und Art, wie das Universale. Dieses letzte hat eine Vielheit unter sich, der es aber nicht entgegen gesetzt wird.

Zweite Frage. Die Universalien sind nicht körperlich. Denn alles Körperliche ist zusammengesetzt, zerstörbar und sinnlich; das Allgemeine aber einfach, unzerstörbar und denkbar. Man wendet freilich ein, daß der Körper eine Art der Größe, eine körperliche Substanz, eine Art der Substanz, die Art aber ein Allgemeines und also körperlich sey, ferner, daß das Unkörperliche von dem Körperlichen nicht prädicirt werden könne, das Universale Mensch also körperlich seyn müsse, weil es sonst nicht vom Sokrates ausgesagt werden könnte. Allein darauf muß man erwiedern, daß die Universalia an sich zwar unkörperlich sind, aber durch ihre Individuen verkörpert werden (incorporantur). Daher ist der Satz, jeder Körper ist körperlich, wahr von dem Körper, in so fern er eine einzelne körperliche Substanz ist, aber nicht, in so fern er eine allgemeine Größe ist [110]).

Die dritte Frage betrifft den Streit des Aristoteles und des Plato. Aristoteles sagte, die Universalien seyen in den Einzelnen, Plato aber, sie seyen abgesondert von den Einzelwesen in dem göttlichen Verstande. Zur Auflösung dieses Streites dienet die Bemerkung, daß Plato die Aehnlichkeit der Universalien, Aristoteles aber das Seyn und Wesen derselben in Betrachtung ziehet, und daher behauptet der Letzte richtig, daß die Universalien in den Individuen sind. Das Allgemeine hat eine doppelte

110) Vincentius ibid. c. 10.

pelte Ursache seines Seyns, erstens eine materiale, dieses sind die Individuen, zweitens eine wirkende, dieses ist der Verstand, der das Gemeinsame von dem Besonderen abstrahirt. In Rücksicht auf die materiale Ursache ist das Allgemeine nicht Eines außer Vielen, sondern Eines in Vielen; in Rücksicht auf die zweite hat es sein Wesen erhalten nicht von dem Besondern, sondern von dem Verstande, und ist daher Eines außerhalb dem Vielen [111]).

Das Universale ist die wahre Form der Individuen. Die Form ist aber doppelt. Die eine ist der eine Bestandtheil des Zusammengesetzten, welche daher nicht von dem Ganzen prädicirt werden kann; die andere folgt auf das Zusammengesetzte, und diese kann von dem Zusammengesetzten, da sie mit demselben identisch ist, wohl

111) Vincentius ibid. c. XI. Solutio de praedicta philosophorum dissensione: potest dici, quod Plato considerabat similitudinem universalis, Aristoteles considerabat esse ejus; unde secundum ejus intentionem dicendum est, universalia esse in singularibus. Ad id quod contra objectum est de elenchis: dicendum est, quod duplex est causa, per quam universale contrahit suum esse. Habet enim causam materialem ipsa singularia; unde dicitur in sex principiis, quod omnis communitas a singularitate procedit. Quantum ad istam causam, non est universale unum praeter multa, sed unum in multis, sicut in posterioribus dicitur. Habet etiam causam efficientem scilicet intellectum abstrahentem commune a particularibus. Unde dicit Boethius, quod unumquodque universalium substantiam suam sumit non ex his, ex quibus est, i. e. ex singularibus, sed ex his, a quibus efficitur, i. e. ab intellectibus Quantum igitur ad istam causam est unum extra omnia sicut dicitur in elenchis, et hoc est ejus esse, quod dici solet habituale.

prädicirt werden, wie die humanitas von jedem Menschen. Diese Form ist in jedem Individuum nach allen ihren diffinitiven Theilen, d. h als ein Ganzes, weil sie einfach ist, und von einem Orte nur zufällig, das ist in seinem Individuum aufgenommen wird [112]).

Zuletzt wirft er noch die Frage auf, ob die Universalien Sachen oder Worte seyen, welche schon in der ersten Frage enthalten war. Er setzt noch folgende Gründe hinzu. Porphyrius nennt sie Sachen. Das Universale ist bei allen identisch, aber nicht die Worte und Namen. Als Sachen werden sie von dem Metaphysiker, von dem Logiker aber als die Beschaffenheit eines Wortes zur Bezeichnung einer irgend einem Geschlecht coordinirten Sache (conditio vocis signatae rei coordinabilis in genere) betrachtet [113]).

So groß indessen das Ansehen des Aristoteles bei diesem Schriftsteller ist, so sollte es doch noch weit höher steigen. Den Grund dazu legten die Ausleger des Aristoteles unter den Scholastikern, deren Reihe Albert der Große eröffnet. Dieser Mann, der die Bewunderung seiner Zeit wegen seiner ausgebreiteten Kenntniß der Philosophie und Theologie erhielt, war zu Lauingen in Schwaben 1193, oder nach Andern 1205, aus dem adlichen Geschlecht der von Ballstädt geboren. Seiner Studien wegen ging er nach Padua, und legte daselbst

112) Vincentius L. III. c. 11. Si vero quaeritur, utrum hoc universale homo sit in quolibet homine secundum se totum an secundum partem, dicendum est, quod secundum se totum, i. e. secundum quamlibet sui partem diffinitivam, quia simplex est, nec a loco capitur, nisi per accidens, i. e. in suo singulari, non autem secundum quamlibet sui partem subjectivam est in quolibet homine.

113) Vincentius L. III. c. 12.

selbst nicht ohne Besiegung mancher Hindernisse einen guten Grund in den Schulkenntnissen der damaligen Zeit. Mehrere Erscheinungen der Jungfrau Maria stärkten seinen Muth und Fleiß, zugleich aber auch seinen Entschluß, in den Dominicanerorden zu treten, welches 1221 geschah, entschieden seine Neigung für die Philosophie, und benahmen ihm die Furcht, durch die Philosophie seine Rechtgläubigkeit einzubüßen [114]. Durch seinen anhaltenden Fleiß, durch das Studium der Schriften des Aristoteles und der Araber sammelte er sich einen solchen Schatz von Gelehrsamkeit, und erwarb sich einen solchen Ruhm, daß er als ein Gelehrter, dergleichen es noch nicht gegeben habe, angestaunt, und sobald er Dominicaner geworden war, auch als Lehrer zu Cöln und darauf auch zu Paris gebraucht, und schon 1237 zum Generalvikar, und zwei Jahre darauf zum Provincial des Ordens in Deutschland gewählt wurde. Im J. 1260 wurde er Bischof von Regensburg, welche Würde er aber nach zwei Jahren wieder niederlegte, sich in sein Kloster zu Cöln zurückzog, wo er, einige Geschäfts-

114) Es ist in der Jugendgeschichte des Albert noch vieles Dunkle, und in den Berichten der Schriftsteller vieles Widersprechende. Vorzüglich ist der Punkt, ob Albert in seiner Jugend so schwach am Verstande gewesen, daß er nur durch übernatürlichen Beistand der Maria dieses natürliche Hinderniß habe überwinden können, und nachher so große Einsichten erlangt habe daß das Sprichwort entstanden sey: Albertus repente ex asino factus philosophus et ex philosopho asinus, oder ob er, wie andere erzählen, einen guten, aber langsamen Verstand besessen, und durch ungemeinen Fleiß und Anstrengung sich empor gearbeitet habe. Ein zweiter Punkt ist der, ob Magnus ein Familien- oder ein Beiname gewesen sey. Der dritte Punkt betrifft die Frage, wo Alberten zuerst die große Achtung gegen den Aristoteles eingeprägt worden,

schäftsreisen abgerechnet, bis an seinen Tod 1280 blieb, und sich ganz den Wissenschaften und der stillen Betrachtung weihete.

Wenn wir einen Blick auf Alberts ausgebreitete Belesenheit, seine mannigfaltigen Kenntnisse, und auf die vielen, alle Zweige des menschlichen Wissens umfassenden Schriften werfen, so erscheint uns die Bewunderung seiner Zeitgenossen sehr begreiflich. Er hatte außer Aristoteles und dessen griechischen Commentatoren, Themistius und Proclus, dem Dionysius dem Areopagiten, dem Hermes Trismegistus, den Lateinern Cicero und Apulejus, außer den Kirchenvätern, auch die meisten philosophischen Schriften der Araber, die Werke der gelehrten Juden, Moses Maimonides, Rabbi David und Isaak, die wieder aus den Arabern geschöpft hatten, studiret. Er umfaßte die Theologie seiner Zeit, die Aristotelische Philosophie, und diese erregte seine Wißbegierde auch auf die Naturbeschreibung, die Mathematik und Physik. Er schrieb Commentare über alle Schriften des Aristoteles, welche fünf Bände in der Sammlung seiner Werke ausmachen, über den Areopagiten, über die Sentenzen

worden, und wie er es habe wagen können, ungeachtet des päpstlichen Verbots die Schriften desselben zu commentiren. Der Grund zu seiner Vorliebe muß, wie uns scheint, schon in Padua gelegt worden seyn, wo auch das päpstliche Verbot, welches hauptsächlich die Pariser Universität anging, weniger bekannt, oder früher vergessen worden seyn konnte. Vielleicht hatten die Legenden von den Erscheinungen der Maria den Zweck, unsere neuen Aristoteliker gegen menschliche Anfechtungen sicher zu stellen. Daher müssen sie auch in die Zeit gesetzt werden, wo er schon ein Zögling der Dominicaner war, nicht in die frühere Lebensperiode, wie Tiedemann und Buhle, der jenem nacherzählt, thut.

tenzen des Lombarden, und außer mehreren Auslegungen der Bibel und Abhandlungen, noch ein System der Theologie. Durch diese Masse von Kenntnissen, die er umfaßte, ist seine literarische Thätigkeit für sein an solchen Kenntnissen armes Zeitalter nicht ohne Nutzen gewesen, würde aber noch wohlthätiger gewesen seyn, wenn nicht der Geist seiner Zeit der Erweiterung des Gebiets des Verstandes widerstrebt, und er selbst durch die übertriebene Achtung gegen den Aristoteles zufällig die Ursache geworden wäre, daß die Sentenzen des Lombards und die Philosophie des Aristoteles der Mittelpunkt aller Bestrebungen des menschlichen Verstandes wurden. Denn die Bewunderung des Albert, das Emporstreben des Dominicanerordens, der Wetteifer des Franziscanerordens, die Begünstigung, welche diese beiden Orden von den Päpsten erhielten, das Ansehen, welches Aristoteles und Lombard schon vorher erlangt hatten, und mehrere andere Ursachen vereinigten sich, dem Beispiele, das er gegeben hatte, nachzufolgen, auf die Erklärung der Sentenzen des Lombarden und der philosophischen Schriften des Aristoteles ausschließlich alles Streben zu richten, oder vielmehr, da die Sentenzen schon ein Modebuch geworden waren, die literarische Thätigkeit zwischen der Theologie und Philosophie zu theilen. Dieses hatte zweierlei zur Folge. Die Philosophie trat Erstens als eine selbstständige Wissenschaft neben die Theologie; denn die Schriften des Aristoteles, welche von allen bedeutenden Lehrern commentirt wurden, waren der Stamm, durch welchen die Philosophie nunmehr fest wurzelte in dem occidentalischen Boden. Zweitens die Theologie und Philosophie traten in engere Verbindung zusammen. Denn da die Theologen hauptsächlich diejenigen waren, welche die Aristotelische Philosophie bearbeiteten, so mußte dieser später hinzugekommene Stamm menschlicher Erkenntnisse nothwendig der Theologie,

logie als dem älteren untergeordnet werden, zumal da die letzte für göttlichen Ursprungs und schon darum für die höchste Wissenschaft gehalten ward. Da beide schon als gegebene Wissenschaften vorhanden waren, so forschte man keiner auf den Grund, und untersuchte daher auch nie recht das Verhältniß beider zu einander. Aber immer blieben sie als coordinirte oder subordinirte Wissenschaften in einer engen Verbindung. Dieses bewirkte nun vorzüglich Albert durch seine große Verehrung gegen den Aristoteles; daher er auch Aristoteles Affe genannt wurde [114 b]).

Albert besaß keinen originalen philosophischen Geist; er hatte einmal den Aristoteles in der Philosophie, und den Lombard in der Theologie zum Führer gewählt, und suchte nur deren Gedanken auf dem analytischen Wege mehr Deutlichkeit und Ausführlichkeit zu geben, durch Zusammenstellung verschiedener Ansichten, Zweifel, Einwürfe, und durch Auflösung derselben Einheit, Consequenz und Gründlichkeit in den philosophischen Sätzen herzustellen. Den Stoff dazu schöpfte er größtentheils aus andern Schriftstellern, wozu ihm die große

114b) Langii *Chronicon Citicense ad a.* 1258. Ob amplitudinem omnifariae doctrinae magnus dictus fuit in omni philosophia peripatetica peritissimus. Hinc et a plerisque simia Aristotelis appellatus est, qui et nimium vino secularis scientiae ebriatus sapientiam humanam, ne dicam philosophiam profanam, divinis literis copulare ausus est, quique dialecticam contentiosam, spinosam et garrulam sacratissimae et purissimae non pertimuit permiscere theologiae, novum et philosophicum modum sacras docendi et explanandi literas suis tradens sequacibus; theologistarum sectae, quae ab eo Albertistarum dicitur, dux et monarcha excellens.

große Belesenheit sehr zu Statten kam. Darin bestehet nun eigentlich das ganze Verdienst des Albert. Er besaß dazu einen hellen und geübten Verstand, und Fertigkeit in der Dialektik, aber nicht die Sprachkenntniß und die philologischen Vorübungen und die Kenntniß der Geschichte der Philosophie [115]), um den reinen Aristotelismus zu entwickeln, und das Dunkle in den Schriften des Aristoteles vollkommen deutlich zu machen. Da er eine fehlerhafte Uebersetzung des Aristoteles aus Mangel der griechischen Sprachkenntniß gebrauchen mußte, und diese nicht verbessern konnte [116]), und zur Erklärung die

115) Ein Beweis von der Unkunde des Albert ist seine Erklärung von den Epikuräern und Stoikern. Die ersten, sagt er, haben daher ihren Namen, weil sie auf der faulen Haut lagen (supra cutem, oder sich um unnütze Dinge bekümmerten (supercurantes). Auf diese Art beurtheilte nämlich der große Haufe der Griechen die Philosophen, und gab ihnen daher diese Benennung. In der Folge verstand man unter Epikuräern oberflächliche Köpfe. Die Stoiker waren Leute, welche Lieder machten (cantilenas facientes), und in den Säulengängen ihr Wesen trieben. Die ersten Philosophen kleideten ihre Gedanken in Verse ein, und sangen diese in den Hallen ab; daher wurden sie Hallensteher (Stoiker) genannt. Albertus T. V. p. 530. 531. Er macht die Epikuräer und Stoiker zu den ältesten Philosophen, die noch vor Sokrates und Plato gelebt haben, und führt *de praedicabilibus* p. 17. an, daß Plato den Satz seiner Philosophie, das Theilbare sey aus untheilbaren Theilen zusammengesetzt, von den Epikuräern angenommen habe. In der Physik führt er drei Gründe des Heraklits gegen die Realität der Naturwissenschaft an, an welche dieser Philosoph gar nicht denken konnte. T. II. p. 3.

116) In der Vorrede zu den Werken des Albert wird seine Treue in der Erklärung des Aristoteles gerühmt, so

die Uebersetzungen der griechischen und arabischen Ausleger gebrauchen mußte, welche meistentheils den Aristoteles durch ein fremdes Medium ansahen, so mußte die Aristotelische Philosophie durch die Auslegung des Albert einen ganz fremden Charakter erhalten. Durch die Anreihung verschiedenartiger Ideen, durch die Ausführlichkeit seiner Erklärung, selbst durch die wörtliche Paraphrase, hat er oft den Sinn des Stagiriten nicht verständlicher gemacht, sondern durch den Wortschwall und den nicht sehr klaren Ausdruck mehr verdunkelt. Die Beibehaltung der wenig systematischen Form, von welcher Aristoteles nur erst die gröbsten Grundzüge entworfen hatte, vermehrte die Dunkelheit, da die Materialien viel weiter aus einander getrieben und vermehrt wurden. Daher ist auch das Verdienst des Albert als Ausleger des Aristoteles nicht sehr hoch anzuschlagen, auch wenn man auf die großen Schwierigkeiten Rücksicht nimmt, mit welchen er zu kämpfen hatte. Indessen brachte er in seinen Commentaren über den Aristoteles bei seinen Zeitgenossen eine große Menge von philosophischen Begriffen in größeren Umlauf, erweiterte den Blick auf eine Menge von neuen Gegenständen, brachte viele Probleme zur Sprache, eröffnete dadurch einen weitern Spielraum für den dialektischen Geist seiner Zeit, und trug zur Ausbildung der größeren Feinheit und Subtilität nicht wenig bei. Einige Begriffe erhielten dadurch eine größere analytische Deutlichkeit, und in der Bestimmung derselben, so wie in der Auflösung einiger Schwierigkeiten, ging er zuweilen

so daß man von ihm sagen könne, entweder folgt Albert dem Aristoteles, oder Aristoteles dem Albert. Unde interpretando Aristotelem tantam ipsius verbis fidem adhibuit, ut corruptissimam translationem commentatus non mutaverit, imo inincorruptissimam ipsam corruptionem multis in locis servaverit.

weilen seinen eigenen Weg, ohne dadurch die Wissenschaft wirklich weiter zu bringen. Vielmehr erhielt die realistische Ansicht, die falsche Schätzung des Werths der Begriffe, indem man in ihnen die reale Erkenntniß der Objecte an sich suchte, und dadurch Begriffe, denen objective Realität zukommen mag, das ist, Beziehung auf, oder Uebereinstimmung mit vielen Objecten, auch sogleich in reale Objecte selbst umschuf, durch ihn mehr Schein, und das Philosophiren wurde eine längere Zeit in dem Kreise des leeren Formalismus gehalten. Uebrigens kann man aus seinen weitläuftigen Werken eine ziemlich vollständige Kenntniß von dem Zustande der damaligen Philosophie und der Kultur des Verstandes schöpfen, wenn er auch selbst daran nur hauptsächlich als Sammler und Nachbeter Antheil genommen hat. Da eine solche Darstellung aber einen zu großen Raum einnehmen würde, so müssen wir uns begnügen, nur die Hauptpunkte anzuführen, welche die folgenden Denker am meisten beschäftiget haben, an denen daher auch der Geist der Speculation am besten bemerklich gemacht werden kann.

Die Logik behandelt Albert sehr ausführlich in seinen Commentarien über die zum Organon gehörigen Schriften, wozu noch des Gilberts von Poitiers Abhandlung von den sechs Principien kommt, die Albert ebenfalls erkläret hat. Einige in die Einleitung der Logik gehörige Fragen, z. B ob die Logik eine Wissenschaft, ein Theil der Philosophie sey, welches ihr eigentlicher Gegenstand, ihre Theile und Nutzen sey, werden in dem Commentar der Porphyrischen Einleitung, oder in seinem Buche de praedicabilibus untersucht, abweichende Behauptungen darüber mit ihren Gründen angeführt und entschieden. Diese Untersuchungen auf die Bahn gebracht zu haben, gehört zu dem Verdienst des Albert.

Die Logik ist ihm die Wissenschaft von dem allgemeinen Verfahren der Wissenschaft, aus dem Bekannten das Unbekannte zu erkennen. Ihr Object ist nicht der Syllogismus, weil es außer demselben noch andere Arten des Raisonnements und des Schließens gibt, nicht die Sprache, sondern das Schließen, und mittelbarer Weise die Sprache [116 b]). Die Logik hat zwei Theile, die Theorie der Definitionen, und die Theorie der Schlüsse. Denn alles, was Gegenstand der Untersuchung seyn kann, ist entweder das Nichtzusammengesetzte (incomplexum), bei welchem die Frage nur ist, was ist es; oder das Zusammengesetzte, wo die Frage ist, ob es wahr oder falsch ist. Jenes erkennet man durch die Definition, dieses durch Schlüsse. Von der Theorie der Definitionen ist, wie er erinnert, weder zu den Arabern, noch zu den Occidentalen, Etwas gekommen. So einseitig diese Ansicht ist, so wird doch der Nutzen der Logik, als die unentbehrliche Bedingung alles wissenschaftlichen Verfahrens, recht gut ins Licht gesetzt.

In demselben Buche kommt er auch auf die berühmte Streitfrage wegen der Universalien, und erörtert die vom Vincentius angegebenen drei Hauptpunkte, ob sie gleich nicht zur Logik gehören, ausführlich. Dieses ge-

116 b) Alberti op. T. I. p. 5. Cum autem logica sit sapientia contemplativa, docens, qualiter et per quae devenitur per notum ad ignoti notitiam, oportet necessario, quod logica sit de hujusmodi rationis instrumento, per quod acquiritur per notum ignoti scientia in omni eo, quod de ignoto notum efficitur. Hoc autem est argumentatio, secundum quod argumentatio est ratiocinatio mentem arguens et convincens per habitudinem noti ad ignotum de ignoti scientia.

geschiehet auch noch an mehreren Orten, und noch außerdem in einer besonders dazu bestimmten Schrift de intellectu et intelligibili. Er führet die Gründe für die Nominalisten und Realisten weitläuftig auf, und entscheidet für den Realismus. Indessen darf man doch keine gründliche Untersuchung des Streits erwarten, weil er aus Autoritäten oder aus Sätzen der Peripatetischen Philosophie, die als unumstößlich gewiß gehalten wurden, die Entscheidung ableitet [117]). Mit Uebergehung der übrigen Punkte wollen wir uns hier nur auf die Realität der Universalien einschränken. Zuerst werden die Gründe derjenigen angeführt, welche behaupteten, die Universalien sind nur in dem Verstande, nicht in den Dingen vorhanden. Denn Erstens, alles Wirkliche ist in den Dingen außer uns immer nur individuel, und als wirklich nur in jedem besonderen Dinge enthalten. Das Allgemeine hingegen kommt in vielen Dingen vor, wird von vielen prädicirt; es kann daher nicht etwas Wirkliches in den Dingen seyn, besonders da Aristoteles in seiner Metaphysik behauptet, daß das Seyn des Besonderen und Allgemeinen identisch ist, und die Realgründe aller Dinge nicht allgemein, wie Plato behauptet, sondern particulär sind. Zweitens. Das Allgemeine ist ganz einfach und rein von aller Materie, und die Materie kann das Allgemeine in dieser Reinheit nicht aufnehmen. Da aber das Allgemeine als einfache Form nothwendig irgendwo seyn muß, und in der Materie nicht ist, so muß es allein in der Seele oder in dem Verstande seyn. Drittens. Wäre das Allgemeine

117) Albertus *de intellectu et intelligibili*, T. V. p. 246. Nobis autem consentiendum videtur primae sententiae, quod videlicet solum intelligibile sit universale et nullum particulare omnino; quia sic tradit concorditer tota secta Peripateticorum.

meine eine Realität, so würde dadurch das Allgemeine mit dem Individuellen, worin es seyn soll, zusammen fallen, und dann aller Unterschied zwischen den Individuen, selbst in Beziehung auf Realität, zernichtet werden. Denn wenn man urtheilt: Sokrates ist ein Mensch, oder ein Thier, so muß das Prädikat Mensch oder Thier identisch seyn mit Sokrates, denn sonst wäre der Satz falsch. Auf eben die Art ist das Prädikat des Plato identisch mit dem Subject. Folglich müßte Plato und Sokrates identisch seyn, da Dinge, welche mit einem und demselben übereinstimmen, auch unter einander übereinstimmen. Oder es müßte das Allgemeine Mensch und Thier in dem Sokrates was anders seyn, als in dem Plato, welches falsch ist, da nach dem Porphyrius durch die Theilnahme eines Begriffs mehrere Menschen ein Mensch sind. Viertens. Die Form wird durch die Materie individualisirt; die individualisirte Form gibt dem Individuum sein Seyn. So wird also Form und Materie individuell, und es kann daher von der Form und Materie, die in einem Individuum ist, nichts mehr in andern Individuen seyn. Das Allgemeine ist also keine Realität in der Sache, sondern nur in dem Verstande, da es in vielen möglichen Dingen, die zugleich genommen werden, vorgestellt wird. Und darin stimmen auch fast alle Peripatetiker, Avicenna, Algazel, Averroes und Abubekr zusammen.

Diese Behauptung nehmen mehrere Lateiner von nicht geringem Ansehen nicht an, sondern sie behaupten, daß das Allgemeine in einer gewissen Rücksicht in den Dingen sey. Denn wenn es nicht in den Dingen wäre, so könnte es auch nicht in Wahrheit von den Dingen prädicirt werden, zumal da es zum Wesen des Allgemeinen gehört, daß es in jedem seiner Indi-

Individuen ganz ist. Ferner wird nur durch dasjenige, was wirklich die Form des Dinges ist, jedes Ding gedacht. Das Allgemeine ist aber allein Object des Denkens; folglich muß es die Form der Dinge und etwas Reales in denselben seyn. Endlich ist nichts wahres in den Dingen, als was ganz und eins in vielen ist und von vielen gilt. Denn es verliert den Grund seines Seyns nicht dadurch, daß es in vielen ist; dadurch, daß es aber von vielen gilt, enthält es das reale, substanzielle oder accidentale Wesen. Das Allgemeine muß also in den Dingen seyn [118]).

Albert wählt den Mittelweg zwischen diesen beiden Extremen, und bahnt sich denselben durch folgende Unterscheidungen. Das Wesen jedes Dinges kann auf eine doppelte Weise betrachtet werden; einmal an sich, in wie fern es von aller Materie verschieden ist, zweitens in wie fern es in der Materie oder in dem Individuum individualisirt ist. In jenem Falle wird es entweder absolut für

118) Albertus ibid. p. 247. Sed quidam non mediocris auctoritatis viri inter Latinos, quibus ista sententia non placuit, asserentes universale secundum aliquid esse in rebus. Si enim in re non esset, de re vere non praedicaretur, praecipue cum haec sit natura universalis, quod in quolibet suorum particularium est totum. Adhuc autem res nulla intelligitur, nisi per id, quod vere est forma rei. Cum ergo universale sit quod intelligitur, oportet quod sit vere forma rei: et sic est aliquid in rebus. Amplius autem nihil est verius in rebus, quam id quod est totum et unum in multis et de multis: non enim amittit rationem essendi in rebus per hoc quod est in multis; per hoc autem, quod est de multis, habet quod est in eis vera eorum essentia existens substantialis vel accidentalis: oportet ergo, quod universale sit vere in rebus, cum ipsum sit unum in multis.

für sich betrachtet, und dann ist es absolut für sich, Eins in sich existirend, und hat kein anderes Seyn, als das Seyn eines solchen Wesens. Oder es wird betrachtet, in so fern es fähig ist, das Daseyn vielen andern mitzutheilen, wenn es auch dasselbe nicht wirklich mittheilet. In dieser Rücksicht ist es das Allgemeine; denn jedes Wesen, das vielen mittheilbar ist, ist das Allgemeine, wenn es auch nur Einem das Seyn gibt, wie die Sonne, Mond; denn daß es nicht mehreren wirklich mitgetheilt wird, kommt daher, daß alle Materie, welcher diese Form mittheilbar ist, schon unter dieser Form enthalten, und wie an dem Himmel und der Welt schon bestimmt ist. Nach dieser Fähigkeit, in vielen zu existiren, ist das Allgemeine in einem Außendinge; aber nach der Wirklichkeit des Daseyns in vielen ist es nur in dem Verstande [119]. — Das Allgemeine, als in der Materie vorhanden, ist wiederum zwiefach bestimmbar: Erstens als

119) Albertus ibid. Uno quidem modo prout est essentia quaedam absoluta in seipsa. et sic vocatur essentia, et est unum quid in se existens, nec habet esse nisi talis essentiae, et sic est una sola. Alio modo ut ei convenit communicabilitas secundum aptitudinem, et hoc accidit ei ex hoc, quod est essentia apta dare múltis esse, etiamsi nunquam dat illud, et sic proprie vocatur universale; omnis enim essentia communicabilis multis universale est, etiamsi actu nunquam dat esse, nisi uni soli, sicut sol et luna et jupiter et hujusmodi; formae enim substantiales talium communicabiles sunt, et quod non communicantur actu, contingit ex hoc, quod tota materia, cui illa forma communicabilis est, jam continetur sub forma, sicut in coelo et mundo est determinatum. Per hanc igitur aptitudinem universale est in re extra, sed secundum actum existendi in multis non est nisi in intellectu.

als Ende oder Vollendung der Erzeugung oder Zusammensetzung des von der Materie begehrten Wesens, wodurch es seine Vollendung erhält, und da heißt es, die Wirklichkeit (actus) ist individuell und bestimmt. Zweitens, in so fern es das ganze (vollendete) Wesen des Dinges ist; in dieser Rücksicht heißt es die Quiddität, und ist hier schon wieder bestimmt, individualisirt und dem Dinge eigenthümlich. Man darf es nicht für ungereimt halten, daß die Form das ganze Wesen des Dinges sey, denn die Materie enthält gar nichts von dem Wesen, und liegt gar nicht in dem Zweck der Natur. Könnte die Form in ihrem Wirken ohne Materie seyn, so würde sie gar nicht in die Materie eingeführt werden; da aber dieses nicht seyn kann, so ist die Materie erforderlich nicht zum Seyn, sondern zur Bestimmung des Seyns. In dieser letzten Rücksicht wird die Form prädicirt von dem Dinge, dessen Form sie ist; und wird durch die Abstraction des Verstandes das Allgemeine. Daher kommt die Fähigkeit der Mittheilbarkeit des Allgemeinen auf den Akt des Verstandes in dem Absondern von den Individuen zurück [120]). Man siehet, wie wenig

120) Albertus ibid. Prout autem jam participatur ab eo, in quo est, adhuc duplicem habet considerationem. Unam quidem prout est finis generationis vel compositionis substantiae desideratae a materia vel eo, in quo est, cui dat esse et perfectionem, et sic vocatur actus et est particularis et determinata. Secundo autem modo prout ipsa est totum esse rei, et sic vocatur quidditas, et sic iterum est determinata, particularizata et propria. Nec est putandum inconveniens, quod forma dicitur totum esse rei, quia materia nihil est de esse rei, nec intenditur a natura; quia si esse posset forma in operatione sine ipsa, nunquam induceretur in materiam; sed quia hoc esse non potest, ideo requiritur materia non ad esse, sed ad ipsius esse deter-

wenig Albert den Mittelweg zu treffen verstand, da er reiner Realist ist, und bei der Emanationslehre, der er anhing, es seyn mußte, und bei der Erörterung der Streitfrage immer die Realität der allgemeinen Begriffe voraussetzt, weil er von dem Grundsatze ausging, daß dasjenige, ohne welches keine wissenschaftliche Erkenntniß möglich sey, etwas Wirkliches seyn müsse.

Die Metaphysik beschäftigte den Albert nicht weniger, als die Logik. Allerdings hat sie durch seine Bemühung, oder vielmehr durch die Benutzung der Araber, sehr viel an Umfang gewonnen, wenn gleich wenig an wissenschaftlichem Gehalte. Die Metaphysik ist ihm blos Ontologie. Denn es war schon unter den Arabern streitig worden: welches eigentlich das Object der Metaphysik sey, ob die Ursache als Ursache, oder Gott, oder das Ding als Ding. Albert entschied den Streit für die letzte Behauptung, weil die Metaphysik die erste Wissenschaft sey, welche die Principien aller übrigen Wissenschaften deducire, und das Ding als Ding das Höchste und Allgemeinste sey, das kein Princip über sich habe, aus dem aber die Principien aller Dinge herfließen 121). Es wird also in der Metaphysik das Ding als

determinationem. Hoc ergo ultimo considerata forma praedicatur de re, cujus est forma, et sic separata per intellectum est universale in intellectu; et ideo aptitudo suae communicabilitatis reducitur ad actum in intellectu separante ipsum ab individuantibus.

121) Alberti *Metaphysica*, T. III. p. 3, 4. Cum enim sit prima ista inter omnes scientias, oportet quod ipsa sit de primo, hoc autem est ens, et stabiliat omnium particularium principia tam complexa, quam incomplexa. nec stabiliri possunt nisi per ea, quae sunt ipsis priora, et non sunt eis aliqua priora nisi et entis secundum quod ens princi-

als Ding nebst demjenigen betrachtet, was demselben an sich zukommt. Er hält sich dabei an die Kategorientafel des Aristoteles. Die Bestimmungen des Dinges classificiret er auf folgende Weise. Das Ding als das absolut Erste und Einfache, von welchem daher keine Definition möglich ist, wird an sich oder in einem Andern betrachtet. In dem letzten Falle verhält es sich zu dem Andern entweder, wie die Ursache des Seyns desselben, dann ist es die wesentliche Form, die Quidditát und Substanz des Andern, oder wie die Wirkung des Seyns des Andern, dann ist es das Accidenz desselben. Die wesentliche Form oder Quidditát ist in dem Andern nicht wie in einem Subjecte, sondern wie in einer subjectiven Materie; hingegen das Accidenz ist in dem Andern, wie in einem Subjecte. Daher ist die subjective Materie nicht in einem Andern, wie in einem Subjecte, und ist daher Substanz; aber alles, was in einem Andern als einem Subjecte ist, ist in der Substanz der Materie, aber nicht umgekehrt [122]). Jedes Ding ist eins, wahr und gut. Das Eine, Wahre und Gute sind nämlich von gleicher Ausdehnung mit dem Dinge, und machen seine wesentlichen Bestimmungen aus. Die Form gibt dem Dinge Einheit, denn sie begränzt es, und macht es in sich selbst, so lange es Ding bleibt, untrennbar. Daher ist die Einheit die nächste Eigenschaft des Dinges. Wenn man auf das siehet, was aus der Form entspringt, so erhält man

Ii 2 den

pia, non quidem principient ens, cum ipsum sit principium omnium primum, sed principia, quae sunt ex ente secundum quod ens est, oportet quod omnium principia per istam scientiam stabiliantur per hoc, quod ipsa est de ente, quod primum est omnium fundamentum in nullo penitus ante se fundatum.

122) Alberti *Metaphysica.* T. III. p. 176.

den Begriff des Wahren. Denn durch dieses wird es im Seyn unterschieden, es läßt sich unterscheiden, es ist, was es ist, d. h. es hat Wahrheit. In Rücksicht auf seinen Zweck hat das Ding Güte; denn es dienet irgend wozu [123]. Ueber die Verhältnisse war ein Streit entstanden, ob sie etwas Reelles in den Dingen, oder nur in dem Verstande vorhanden seyen. Er entscheidet ihn dahin, daß das Verhältniß in der Sache, die Beziehung aber (respectus) in der Seele sey, wodurch die Sache selbst noch nicht völlig aufgeklärt werden konnte, indem die Vorstellung und das Object derselben nicht genug unterschieden wird [124]. Dieses ist auch der Fall bei der Unterscheidung der Ewigkeit, des Aevum und der Zeit, die er dem Begriff der Dauer unterordnet, ohne zu bemerken, daß in der Dauer schon Zeit vorausgesetzt wird. Die dauernde Existenz ist entweder unbegränzt, unabgetheilt, durchaus einfach, Ewigkeit; oder ohne Ende zwar, aber nicht ohne alle Abtheilung, nicht durchaus einfach, Aevum, oder endlich fließend, veränderlich und successiv, Zeit [125]. Form und Materie sind zwei Hauptbegriffe des Aristotelischen reinen und modificirten Systems. Albert hat sich viel Mühe gegeben, sie aufzuhellen, und die aus dem constitutiven Gebrauch derselben schon unter den Arabern entstandenen Schwierigkeiten auszugleichen. Die Araber hatten bald Materie und Form als real verschieden, bald als nur durch Abstraction trennbar betrachtet. Albert ist der ersten Meinung, aber er verbindet damit die Behauptung, daß Form nicht

123) Alberti *Summa Theologiae.* T. XVII. p. 112. 158 seq.

124) Alberti *Metaphysica.* T. III. p. 207.

125) Alberti *Summa Theologiae.* P. I. Tract. V. qu. 23. membr. 4.

nicht ohne Materie, und Materie nicht ohne Form seyn kann, welche aber nur von den materiellen Substanzen gilt. Sonst würde aus dem Satze in seiner Allgemeinheit folgen, daß es nur materielle Substanzen gibt. Der Beweis jenes Satzes ist daher folgender: Ein Körper ist eine körperliche stetige Substanz, welche fähig ist, durch drei Dimensionen gemessen zu werden. Das Wesen des Körpers bestehet nicht darin, daß er wirklich drei Dimensionen hat, sondern darin, daß er sie haben kann. Der Unterschied, den einige zwischen einem mathematischen und physischen Körper (corporeitas et corporalitas) machen, daß der letzte einen Raum erfülle, der erste nicht, ist nichtig; denn auch dem mathematischen kommt dieses zu [126]). Jedem Körper, so wie jedem Quantum, kommt die Theilbarkeit in Rücksicht der Continuität zu. Diese Form der Continuität ist die Form der Materie des Körpers, denn diese ist sowohl der Continuität als der Nichtcontinuität empfänglich, die Continuität aber ist eine Form, die des Gegentheils nicht empfänglich ist. Was also die Continuität empfängt, ist von derselben selbst verschieden. Jenes ist aber die Materie. Die körperliche Substanz ist daher als solche Etwas in der Möglichkeit und Etwas in der Wirklichkeit; jenes, in so fern sie der wirklichen Dimension fähig ist, dieses, in so fern es ein stetiger Körper, und als solcher zusammengesetzt ist aus der Form, der Continuität und der Materie, die an sich gegen das Stetige und Nichtstetige gleichgültig

126) Alberti *Metaphysica*. T. III. p. 177. Ex omnibus ergo inductis concluditur, quod corpus in eo, quod corpus est substantia corporalis, est substantia continua, in qua possunt poni tres diametri orthogonaliter se secantes in omni parte sui: et secundum hanc formam omne corpus aequaliter est corpus omni corpori.

gültig sich verhält, wenn sie auch nie von der Stetigkeit getrennt ist [127]). Demnach ist die Materie nicht von der ersten Form trennbar, so daß sie wirklich ohne sie existiren könnte [128]). Man setze, die Materie existire ohne die Form, was wenigstens möglich ist, so ist sie entweder theilbar, oder nicht theilbar. Ist das Erste, so ist sie schon Körper, weil die Theilbarkeit nur dem Continuum zukommt, und Continuität Eigenschaft des Körpers ist. Ist das Zweite, so ist ihr die Untheilbarkeit entweder wesentlich oder zufällig. Das Erste kann nicht seyn, weil sonst aus ihr nie ein Körper werden könnte, da jeder Körper theilbar seyn muß. Das zweite kann aber eben so wenig seyn, denn alsdann hätte die Materie ein Accidenz, welches aus dem noch nicht völlig (durch die Form) bestimmten Subjecte entsprungen wäre, da doch ein Subject nicht eher ein Accidenz haben kann, bis es selbst vollständig ist. — Ferner wenn man setzt, daß die Materie von aller Form, auch der des Körpers überhaupt, getrennt sey, so wird sie unbestimmt seyn, und was ihr als einem Getrennten und also Einfachen zukommt,

127) Albertus ibid. Ex his autem colligitur, quod substantia corporea secundum quod est substantia corporea, est aliquid in potentia, et aliquid in effectu. In potentia enim est id, quod est susceptibilis dimensionis secundum actum; in actu autem est corpus continuum, et in eo, quod est continuum, est compositum ex forma continuitatis et materia, quod est hyle, quae de se aequaliter se habet ad continuum et incontinuum, licet a continuo nunquam separetur.

128) Albertus ibid. p. 178. Licet autem corpus sit compositum ex materia et forma, et corporeitas prima, quae est forma substantialis corporis, non sit nisi continuitas apta penetrari tribus diametris, tamen hyle non est separabile ab hujusmodi forma prima, ita quod realiter actu existat sine ea.

zukommt, ihr wesentlich seyn. Also müßte sie wesentlich unbestimmt seyn. Nun wird aber die Materie durch Ausdehnung und Maß (die Form) bestimmt; also müßte sie durch die Annahme der Form verlieren, was ihr wesentlich ist, welches unmöglich ist [129].

Auch die Form des Körpers kann ihrem Seyn nach nicht von der Materie getrennt werden. Denn obgleich die Materie, in so fern sie Substanz und Fundament ist, von der Form, und die Form, in so fern sie Substanz ist, von der Materie verschieden ist, obgleich keine von diesen Substanzen sich auf die andere bezieht, noch eine die Ursache der andern ist, (denn die Materie ist nicht Ursache von der Form der Substanz, da das Mögliche nicht die Ursache des Wirklichen seyn kann, die Form ist aber eben so wenig Ursache, daß die Materie Materie, oder daß sie Substanz ist); so ist die Form doch die Ursache, daß die Materie in der Wirklichkeit ist, weil die Form der Materie das wirkliche Seyn gibt, nicht in wie fern sie diese oder jene Form, sondern in wie fern sie Form überhaupt ist. Daher ist sie durch die Folge der Formen immer in Wirklichkeit, und die Zerstörung der einen Form ist die Erzeugung einer andern. So ist es auch bei den Dingen, die nicht erzeugt werden. Immer ist die Materie

129) Albertus ibid. Amplius si separari potest materia a forma corporis, separetur. Et constat, quod separata erit indeterminata; quod autem separatae materiae et simplici convenit essentialiter convenit; igitur materiae essentiale est esse indeterminatum. Palam autem est, materiam determinatam per continuitatis et mensurarum acceptionem. Igitur quod substantiale et essentiale est sibi, amittit per assumptum, quod omnino esse non potest.

terie durch die Form. Und da die Form die Ursache ist, daß die Materie in der Wirklichkeit ist, und die Materie nicht anders als in der Wirklichkeit vorhanden seyn kann, so ist die Form die Ursache, daß die Materie ist. Wäre daher keine Form, so wäre auch keine Materie, und wenn diese fehlte, keine Materie der Materien; denn wird die Ursache aufgehoben, so hört auch die Wirkung auf, und wird die Wirkung zernichtet, so hört die Ursache auf. Hieraus folgt, daß die Form in der Causalbeziehung früher ist, als die Materie, weil sie zwar nicht die Ursache der Materie oder der Substanz in dem, was Materie oder Substanz, doch die Ursache von dem Seyn der Materie ist, ohne von derselben verursacht zu seyn [130]).

Die Materie erhält durch die Form ihr Seyn und ihre Einheit, so daß sie keinen Unterschied an sich zu haben, und, wie bei Kunstwerken das Metall, immer andere Formen anzunehmen im Stande zu seyn scheint. Indessen macht er hier einen subtilen Unterschied zwischen der Materie, die als Substanz, und zwischen der Materie, die als Materie betrachtet wird. In erster Rücksicht ist die Materie über-

130) Albertus ibid. p. 179. Materia enim non est causa substantiae formae, quia id, quod est in potentia, non est causa ejus, quod est in effectu; forma autem secundum suam naturam actus est: forma etiam non est causa, quare materia sit substantia, vel quare materia sit materia; tamen forma est causa, quare materia est seu sit in effectu sive in actu; quia forma dat materiae esse in actu, et non dat ei esse in actu, in quantum est forma haec vel illa, sed in quantum est forma. Et ideo per successionem formarum semper est in actu, et corruptio unius est generatio alterius. Et e converso hoc modo etiam est in his, quae non generantur; mate-

überall wesentlich einerlei, in letzter aber verschieden, so wie sie in der ersten früher ist, vor der Veränderung und Bewegung hergehet, in der zweiten als das Subject der Veränderung später ist. Die Materie als Materie kann nämlich etwas anders seyn (est in potentia), und dieß Vermögen ist in ihr verschieden ausgetheilt. Denn was Gold ist, kann nicht Schnee werden. Die Materie hat also verschiedene Empfänglichkeiten für verschiedene Formen nach dem verschiedenen Einflusse der Bewegung des Himmels, welche der Materie verschiedene Dispositionen gibt, sie auf verschiedene Weise mischt, und sie nach ihrer verschiedenen Empfänglichkeit dieser und jener Form anweiset. Also ist die Verschiedenheit der Materie um der Form willen, und durch sie [131]).

Hier-

materia enim semper est per formam. Et quia forma causa est actu esse materiam, et materia non potest esse in rerum natura nisi sit actu, ideo forma causa est, quare sit materia. Et ideo sequitur, si nulla sit forma, quod materia non est. Et si non sit materia, quod non sit materiarum materia; quia causa interempta interimit effectum, et effectus interemptus causam interimit. Ex his autem accipitur, quod forma aliquo modo prior est materia prioritate causae: quia licet non sit causa materiae vel substantiae in eo, quod materia vel substantia est, tamen est causa esse materiae, et non est causata ab ea.

131) Albertus ibid. p. 179. Et dividitur in esse materiae, prout materia est in potentia: quia secundum esse fundamenti videtur esse una materia in omnibus, quae materiam habent. Et hoc etiam nihil prohibet esse unam in formis quibuscunque, quae sibi super eam succedunt. Sed in esse materiae, cui conjuncta est potentia, non est sic, quia potentia ad unum non necessario est potentia ad alterum: materia enim ut substantia et fundamentum est, prior est ad materiam secundum quod materia in poten-

Hierauf gründet sich die Annahme der rationum seminalium, welche von Gott der Materie auf verschiedene Art mitgetheilt worden sind [132]). Das Widersprechende, welches in diesen subtilen Unterscheidungen verborgen liegt, das Chimärische der ganzen Vorstellungsart ist so einleuchtend und in die Augen springend, daß es keiner Hinweisung bedarf.

Die Seelenlehre, welche Albert als einen besonderen Theil der Naturwissenschaft betrachtet, hat durch seine Thätigkeit nach Verhältniß mehr gewonnen, als die Metaphysik und die allgemeine Naturlehre. Denn obgleich er auch in diesem Theile der Wissenschaft hauptsächlich seinen Führern, dem Aristoteles und den Arabern folgt, und damit einige Hypothesen der Alexandriner und der Neueren verbindet, welche die wissenschaftliche Erkenntniß mehr aufhalten, als befördern; so hat er doch die rationale Seelenlehre, wie sie Aristoteles im Grundriß gezeichnet hat, durch die ausführliche Propädeutik, durch die Vereinigung der Beobachtung und Speculation, und durch einige Versuche, die Aristotelischen Begriffe zu rechtfertigen, etwas weiter geführet. Denn hier war die Aufgabe, gegebene Erscheinungen zu erklären; es war nicht möglich, die Augen ganz vor der Erfahrung zu verschließen, und dadurch wurde man auf das Unzureichende der Speculation, auf Unrichtigkeit in den Begriffen, und Einseitigkeit der Grund-

potentia est; quia isto secundo modo est subjectum mutationis et motus; priori autem modo est ante mutationem et motum. — Id quod formae attribuit materiam sub diversitate dispositionum sicut sub diversitate meritorum, est motus coeli commiscens et in diversas dispositiones agens materiam.

132) Alberti *Summa Theologiae.* T. XVIII. p. 182.

Grundsätze aufmerksam gemacht, auch selbst indem man sie durch allerhand Gründe zu retten suchte. Denn es ist keine reine speculative Psychologie, welche hier entwickelt wird, sondern ein Gemisch aus Empirischem und Speculativem. Sie hat nämlich zum Gegenstande die Erkenntniß der Natur der Seele an sich und in Beziehung auf den beseelten Körper, oder die Natur der Seele als unkörperlicher Substanz und als Form des beseelten Körpers; dann auch die Erkenntniß ihrer Accidenzen. Die Sinne liefern eigentlich den Stoff zu dieser, wie zu jeder Wissenschaft; wenn aber Verstand und Vernunft auf die Sinne reflectiren, dann erkennen sie auch, was unter dem Sinnlichen verborgen, und kein Gegenstand der Anschauung ist [132 b]). Schon hierin liegt eine erweiterte Idee von der Seele zum Grunde, als der Aristotelische Begriff ist, welcher die Seele nur als Princip der Lebensverrichtungen eines organischen Körpers darstellt. Zwar nimmt Albert auch jene Definition des Aristoteles an, und legt sie zum Grunde, weil er nur einen Commentar des Aristoteles geben wollte [133]). Gleichwohl betrachtet sie Albert

132b) Alberti L. I. *de anima.* T. III. p. 3. Haec autem duo quaerimus cognoscere de anima, ut perfecte sciamus eam; quoniam sciendo naturam ipsius et substantiam, scimus quid ipsa est; sed quid potest, scimus ex passionibus et viribus ejus. — Quoniam nobis ad hoc rationem et intellectum Deus gloriosus dedit, ut ratio et intellectus reflexi ad sensum, non tantum sensibilia, sed etiam quae sub sensibus latent, accipiant et pertractent. Latent autem sub sensibus substantiae insensibilium, et per operationes innotescunt nobis.

133) Albertus *de anima.* L. I. p. 48. Anima est substantia, quae est actus, non tamen quilibet actus naturalis, sed est hujusmodi actus, quo animatum potest agere vitae actiones.

Albert nicht blos als Form eines organischen, des Lebens fähigen Körpers, welche die abgesonderte Existenz und die Fortdauer der Seele sehr gefährdet, sondern auch als eine vom Körper verschiedene, und von demselben unabhängige Substanz, als Ding an sich, dem auch, wenn es vom Körper getrennt worden, örtliche Bewegung zukomme, wofür er sogar seine eigene Erfahrung aus der Magie anführt [134]), und sucht die letzte Ansicht mit der ersten so gut, als es gehen will, zu vereinigen [135]). Hiermit verbindet Albert vielfältig die Hypothesen der Alexandrinischen Neuplatoniker, daß die Vernunftkraft eine Emanation aus dem Urwesen, oder das Resultat des in den organischen Körper einwirkenden Lichts des thätigen Verstandes, oder auch ein Schatten desselben sey, weil jenes Licht in der vernünftigen Seele wegen ihres Hanges zur Materie etwas verdunkelt wird, weswegen sie auch das Vermögen zu untersuchen, und das Konkrete in Raum und Zeit zu denken, habe, da in dem abgesonderten Verstande die einfachen Formen und Wesen der Dinge ohne alle Untersuchung vorhanden seyen [136]). Daher schreibt er auch der

134) Albertus L. I. p. 23. Sed quod omnino destruere istam disputationem videtur, est, quod ab antiquo Trismegisto et Socrate et nunc a divinis et incantatoribus convenienter asseritur, quod scilicet in corpore existentes, quos angelos vel daemones vocant, et animae exutae a corporibus moveantur de loco ad locum: cujus etiam veritatem nos ipsi sumus experti in magicis.

135) Alberti *Summa Theologiae.* P. II. T. XVIII. p. 347.

136) Albertus *de anima.* L. I. p. 59. Est autem motor primus omnino incorporeum agens, quod tamen agit in materiam, quae est ex contrariis et com-

der Seele nach der Lehre der Alexandriner eine dreifache Operation zu, nämlich eine göttliche, eine

der

commixta ex elementis et qualitatibus elementorum, et agit per instrumentum corporeum quadrupliciter, quorum unum est virtus quae est in corporibus coelestibus, aliud autem virtus, quae est in lumine coelesti descendente, et tertium motus coelestis, et quartum est qualitates primae, quae sunt in elementis; et ideo in quibusdam, quae tantum commixta sunt materialiter, non induit nisi formam corpoream, sicut in lapidibus et metallis, et hoc est differens corporaliter secundum omnem diversitatem lapidum et metallorum. In quibusdam autem, quae aequalitati coeli magis appropinquant et ab excellentia contrariorum elementalium multum elongantur, multum resultat de lumine suo, sicut in intellectuali anima, quae tota est extra corporeitatem et materiam contrarietatis — et est similitudo quaedam agentis primi, propter quod dixerunt Philosophi quidam, mediante intelligentia animam causari; quia similitudo est solius intellectualis naturae primae causae, quae similitudinem suam in tali et non ex tali materia producit, propter quod etiam intellectualis anima non ex materia dicitur produci sed potius ab extrinseco ingredi, eo quod nullum elementorum divisim, neque etiam elementorum commixtio potentiam habet conjuncta, qua sit radix elementalis talis animae, sed tantum lumen intelligentiae agentis est radix ejus, ita quod aliquando a Philosophis vocatur resultatio intellectus divini in corpore physico potentia vitam habente; et aliquando vocatur umbra intellectus divini, eo quod lux illa, quae causatur ab intellectu agente in naturis aliquantulum obumbratur ex inclinatione ad materiam corporis physici cujus signum est, quod anima intellectiva inquisitiva est, et accipit eum continuo et tempore, cum intellectus, qui separatus est, omnino sit sine inquisitione, apud quem sunt simplices formae et quidditates rerum.

der Intelligenz, und eine der Seele eigenthümliche [137]).

Was die Aufzählung der Hauptvermögen, die organische Kraft, das Empfindungsvermögen, Bewegungsvermögen und den Verstand, und die Bestimmung der abgeleiteten Vermögen anlangt, so folgt hierin Albert dem Aristoteles nebst den Arabern ganz getreu, so wie auch darin, daß er den verschiedenen Empfindungskräften, dem Gemeinsinn, der Einbildungskraft, der sinnlichen Urtheilskraft (aestimativa) und der Phantasie besondere Sitze in dem Gehirne anweiset, und sie für organische Kräfte hält, wofür er mehrere unzureichende Gründe anführt [138]).

Ueber den Verstand als leidendes und thätiges Vermögen, oder den Verstand in der Möglichkeit und Wirklichkeit, gehet Albert von dem Averroes ab, und bekennet sich zu Avicennas Vorstellungsart, als derjenigen, welche mit dem Aristoteles am besten übereinstimmt, und sucht, sich überhaupt mehr an das Selbstbewußtseyn haltend, die verirrte Abstraction wieder auf den rechten Weg zu führen. Der leidende Verstand (possibilis) oder das Denkvermögen ist nicht selbst die vernünftige Seele, sondern nur ein Theil derselben. Die vernünftige Seele, welche des Menschen Vollkommenheit und wahre Form ist, ist ein Ganzes, ein unkörperliches Wesen, ausgerüstet mit allen Kräften, die erforderlich sind, daß eine Seele sey. Sie hat daher das Vermögen des vegetirenden, empfindenden und intellectuellen Lebens; ist aber der Substanz nach eine und vereint alle diese Vermögen in sich. Gewisse Kräfte fließen

137) Albertus ibid. L. III. p. 144.

138) Albertus ibid. L. II. p. 115. 125.

fließen aus ihr aus, welche gleich ihr unkörperlich und nicht mit der Materie vermischt sind. Es gibt aber noch andere Kräfte, durch welche die vernünftige Seele als ein Wesen, das in der Mitte zwischen dem Horizonte der Ewigkeit und der Zeit stehet, mit dem Körper vermischt und verknüpft ist. Der Verstand ist nämlich zwar nicht mit dem Körper verbunden, und bedarf daher auch als ein Bild des ersten thätigen Verstandes, welcher der Grund von dem Daseyn der vernünftigen Seelen ist, keines körperlichen Organs bei seiner Thätigkeit, ist aber doch mit einem dem Körper einverleibten Wesen (oder organischen Kraft), dem Empfindungsvermögen, der Einbildungskraft und Dichtkraft verbunden. Denn er kann nicht von allem, was ist, getrennt seyn, sonst würde er eine bloße Möglichkeit und nichts in der Natur der Dinge Wirkliches seyn. Es kommen ihm folgende Eigenschaften zu, daß er getrennt, unvermischt, nicht etwas Bestimmtes, sondern Allgemeines ist [139]. Diese Abstraktion eines leidenden Verstandes gehet aber unvermerkt in ein wirkliches Object über, wie aus den Einwürfen erhellet, die er sich selbst entgegenstellt. Ist der Verstand, abgesondert von allem, etwas Universelles, das unabhängig ist von allen individuellen Bestimmungen, so folgt daraus, daß er durchgängig sich selbst identisch seyn, und folglich, wenn ich eine Wissenschaft erwerbe, jeder Andere dieselbe erwerben müsse, welches doch falsch ist. Wenn der leidende, mögliche Verstand alles in der Möglichkeit ist, und die erste Materie eben dieses ist, so müßte der mögliche Verstand und die erste Materie identisch seyn, und die letzte gleich dem Verstande die in ihr befindlichen Formen erkennen.

Der

139) Albertus ibid. L. III. p. 143 seq.

140) Albertus ibid. p. 146.

Der mögliche Verstand denkt nicht wirklich; er kann alle Begriffe haben, hat aber in der Wirklichkeit keinen einzigen. Damit er sie wirklich habe, und das mögliche Denken in ein wirkliches Denken übergehe, muß ein thätiger Verstand (intellectus agens) seyn, welcher mit dem Lichte verglichen werden kann, welches macht, daß das, was als Farbe erscheinen kann, wirklich als Farbe erscheint. Auch dieser thätige Verstand ist wie der leidende unvermischt und unorganisch, frei von allen Leiden, stets thätig. Der thätige und leidende Verstand gehört jeder Seele eigenthümlich und jeder Seele besonders; denn das Thätige und Leidende befindet sich sonst überall beisammen, also wird es auch so bei der Seele seyn. Es gibt also keinen allgemeinen Verstand, der, wie Averroes behauptete, in allen einzelnen Seelen das wirkliche Denken bewirkt [141]). Der thätige Verstand bewirkt zweierlei: einmal, er bringt aus sich die Formen hervor und führt sie in die Materien, und ist in so fern der producirenden Kunst ähnlich; zweitens, dadurch, daß er die Materie durch die Einführung der Formen bildet, beweget er den leidenden Verstand und unterscheidet ihn [142]). Nach der oben angegebenen Hypothese wird diese Theorie etwas anders modificirt. Die Seele ist nämlich das Resultat des Lichts einer abgesonderten Intelligenz, und es findet sich in

141) Albertus ibid. p. 152. 166.

142) Albertus ibid. p. 152. Hoc autem agens duo facit in omnibus, in quibus est. Quorum primum est, quod de se facit formas inductas, et quoad hoc est simile arti factuosae, quae non accipit formas artificiatorum aliunde, sed facit ea de se, et inducit eas in materiam. Sed in anima non est nisi facere formas intelligibiles secundum quod intelligibiles sunt, et compositio earum non est in anima ad res, sed potius ad intellectum possibilem: et quoad

in ihr zweierlei, was zu ihrem Seyn nothwendig ist, nämlich die Form des Lichts, und Etwas, in welchem das Licht aufgenommen wird, und gleichsam erstarret, daß es ein Naturobject wird. Hieraus fließen zwei Kräfte der Seele, nämlich der thätige Verstand, welcher von dem empfangenen Lichte bewirkt wird, und der leidende Verstand, welcher von demjenigen, welches das Licht empfängt, bewirkt wird. Die Seele, die aus diesen beiden bestehet, dauert als vollkommene Substanz immer fort, und wird auch nicht durch den Tod zerstöret [143].

Am Ende seines Commentars wirft Albert noch eine wichtige Frage auf: ob und in wie fern die verschiedenen Vermögen und Kräfte mit einander verbunden sind? Er verwirft die Meinung derjenigen, welche behaupteten, daß

quoad hoc intellectus agens in anima assimilatur arti, et intellectus possibilis assimilatur materiae. Sed quia forma intelligibilis prout comparatur ad aliud, cujus est forma, informando movet et distinguit intellectum possibilem, et non movet nisi prout in actu est. Non autem de se in actu est, sed in potentia; et ideo etiam intellectus agens comparatur lumini, quod potentia colores facit actu colores, qui secundum actum lucidi movent visum.

143) Albertus ibid. p. 153. Cum enim anima sit resultatio quaedam lucis intelligentiae separatae, erunt in ipsa duo necessaria, quorum unum est forma lucis, et alterum est id, in quo lux recipitur et stat, ut fiat ens aliquod mundi. Et ab hoc esse animae fluunt duae virtutes, quarum una est intellectus agens, qui causatur a luce recepta; et alius est intellectus possibilis, qui causatur ab eo, in quo lux recipitur. Et in his duobus perfecta substantia existens separata anima est substantia permanens semper et non corrupta per mortem corporis.

daß die unter der Seele begriffenen Vermögen wesentlich verschieden, oder gar verschiedene Substanzen seyen, weil alsdann noch etwas Höheres vorhanden seyn müsse, das sie alle vereinige, welches alsdann die Seele seyn würde, und behauptet, daß die Seele nur eine Substanz, aus welcher aber mehrere Vermögen herfließen, und also ein totum potestativum sey. Auch versucht er selbst eine wenig genügende Ableitung der verschiedenen Seelenthätigkeiten aus einem Princip oder Grundkraft, und verbindet damit zugleich eine andere Verbindung des Mannigfaltigen durch Subordination der Naturzwecke [144]).

Die Theologie ist aber die Hauptwissenschaft, auf welche Albert den vorzüglichsten Fleiß verwandt hat. Er commentirte nicht nur die vier Bücher des Lombarden, womit drei Bände in der Sammlung seiner Werke angefüllt sind, sondern schrieb noch ein eigenes Werk: Summa Theologiae in zwei Bänden, welches im Allgemeinen dieselbe Ordnung befolgt, welche in dem Lombardischen Compendium herrscht, aber auch manches Eigenthümliche in der Form und Materie hat. Denn manche Materie, z. B. die Christologie, ist fast ganz übergangen, die Trinität mit weniger Ausführlichkeit vorgetragen. Es scheint daher, als sey Albert darauf bedacht gewesen, mehr die Vernunfterkenntnisse, als die positiven Lehren aufzunehmen und zu verarbeiten, wofür auch die Einleitung spricht, worin er die Erkenntniß Gottes aus der Vernunft nach ihren Gründen, nach ihrem Umfang und ihrer Gewißheit zu bestimmen sucht. Indessen konnte er doch nicht von allem Positiven abstrahiren, und daher kommt es, daß diese Theologie ein Aggregat

144) Albertus *de anima.* l. III. p. 186 seq. *Summa Theologiae*, P. II. p. 352. 353. — P. I. p. 52.

gregat von beiden Arten von Sätzen ist, daß die Entscheidungsgründe eben sowohl aus der Vernunft, als aus Zeugnissen entlehnt werden. Die Methode ist die Lombardische. Es wird ein problematischer Satz aufgestellt, z. B. ob Gott ein erkennbarer Gegenstand sey? Die Gründe für die Bejahung und Verneinung werden aus der Bibel, aus den Kirchenvätern, aus den Philosophen und Theologen der Reihe nach aufgeführt, alsdann die Frage entschieden, und nachdem diese gegeben wird, die entgegengesetzten bejahenden oder verneinenden Gründe kurz abgefertiget durch Verwerfung oder Einschränkung. Hier kommt dann auch Aristoteles oft zu der Ehre, seine Stimme mit abgeben zu dürfen, zum Beweis, daß die Coalition der Theologie und Philosophie schon weit vorgerückt ist. Uebrigens ist die Ordnung der Materien noch sehr weit von der systematischen Vollkommenheit entfernt, weil die Einheit außer der Wissenschaft lag, weil man nach verschiedenen coordinirten Grundsätzen eine Mannigfaltigkeit von Sätzen zur Erweiterung, Bestimmung, Berichtigung und Begründung der Theologie zusammenstellte, und dabei mehr eklektisch als systematisch verfuhr. Gleichwohl ist diese Bearbeitung, so wenig sie den Forderungen der Gründlichkeit entspricht, doch durch die Menge von verschiedenen Ansichten, durch die Mannigfaltigkeit des gesammelten Stoffs, worin neue Anforderung zur analytischen und synthetischen Verarbeitung liegt, nicht verdienstlos gewesen.

Nachdem Albert von der Theologie als Wissenschaft, dem Objecte derselben, der Erkennbarkeit Gottes von Seiten des Objects und Subjects, und den Erkenntnißmitteln gehandelt hat, welche die Einleitung ausmacht, handelt er von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes, und in dem zweiten Theile von dem

ersten Princip, von der Schöpfung der Engel und von den Wundern, von der Schöpfung der übrigen Dinge, insbesondere des Menschen nach Leib und Seele, wobei er die ganze Anthropologie hineinbringt, von dem Zustande des Menschen vor dem Sündenfalle, von der Erbsünde und der wirklichen Sünde.

In der Einleitung schwankt Albert zwischen dem Rationalismus und Supernaturalismus. Denn die Theologie stützt sich nach ihm auf den Glauben an göttliche Offenbarung, welche keinen Zweifel gestattet, ob sie gleich nicht durch Vernunftgründe bewiesen werden kann; sie hat einen praktischen, keinen theoretischen Zweck; nicht Erkenntniß, sondern Frömmigkeit, religiöses Denken und Handeln. Gleichwohl behauptet er, daß sie die höchste Wissenschaft ist, auf welche sich alle übrigen Wissenschaften beziehen, und daß diese ihr dienen müssen, weil sie durch die höchsten Gründe bestimmt wird, und in dieser Rücksicht Weisheit nach Aristoteles Ausspruche heiße. Auch schränkt er die Behauptung, daß die Bibel nur offenbarte Lehren enthalte, ein, weil in derselben auch Geschichten und Gleichnisse von Sitten und Seelenkräften, die nicht als Offenbarung mitgetheilt werden, auch Lehren von Gott, die auf dem Wege der Vernunft erkennbar sind, vorkommen [145].

Gottes Wesen kann von einem endlichen Verstande durch Anschauung, in welche sich der Verstand ver-

145) Alberti *Summa Theologiae.* P. I. T. XVII. p. 10. In sacra enim scriptura tractatur de historiis, parabolis, moribus et potentiis animae, et non secundum quod accipiuntur per revelationem; adhuc autem de Deo, secundum quod via rationis investigatur.

verliert, erreicht, aber nicht durch Begriffe umfaßt und bestimmt werden. Denn das Endliche kann das Unendliche nicht umfassen [146]. Die Erkenntniß, daß ein Gott in drei Personen ist, gehet über die Gränzen der natürlichen Erkenntniß. Denn die menschliche Seele kann nur Wissenschaft von dem erhalten, wovon sie die ersten Principien in sich selbst hat. Nun hat sie aber den Grundsatz, daß ein einfaches und untheilbares Wesen in Rücksicht auf die Einheit seines Wesens nicht in drei von einander verschiedenen Personen seyn kann. Was also über oder gegen diesen Grundsatz ist, kann sie nur durch die Gnade oder die Erleuchtung eines höheren Lichts erkennen [147]. Gott wird aus der Natur erkannt. Doch ist zu unterscheiden Gottes Daseyn und Gottes Wesen, ferner die positive und negative Erkenntniß. Daß Gott ist, kann aus der Natur positive erkannt werden; aber was er ist, mehr negative als positive; z. B. daß er kein Körper, nicht in Raum und Zeit beschränkt, oder daß er unermeßlich ist. Wenn wir sagen, Gott ist eine unkörperliche Substanz, so können wir doch diese Sub-

146) Albertus ibid. p. 30. Dicimus ergo, quod notitia intellectus creati et humani Deus et substantia divina attingitur per simplicem intuitum, et diffunditur intellectus in ipso per intuitionis considerationem, sed non capitur per comprehensionem. Et per hoc fere ad omnia patet solutio. Auctoritates enim, quae dicunt eum incognoscibilem esse, loquuntur de cognitione certa et finita, quae est cognitio comprehensionis. Et hoc modo dicit Isidorus, quod Trinitas sibi soli nota est et homini assumptio; quia ille verus Deus est. Auctoritates in oppositum adductae de visione simplicis intuitionis loquuntur, et de diffusione intellectus in infinito, quod per intellectum finiri non potest.

147) Albertus ibid. p. 32.

Substanz nicht weiter in Rücksicht auf Gattung, Art, Differenz, Individualität, bestimmen, noch irgend eine uns bekannte Substanz dabei denken. Wir erkennen also etwas von Gott, aber auf eine unbestimmte Art (infinite) [148]. Demonstrirt kann Gottes Daseyn werden, aber nicht directe, sondern indirecte, durch die Widersprüche, welche aus der Verneinung von Gottes Daseyn folgen. Er führet mehrere Beweisarten für das Daseyn Gottes aus dem natürlichen Gebrauche der Vernunft an, größtentheils aus Augustinus, Ambrosius, Boethius und dem Lombarden, und er setzt selbst noch einige hinzu, wozu er aber ebenfalls die Prämissen aus den genannten und aus Aristoteles nimmt. Hieher gehört der Aristotelische Beweis eines ersten Bewegers; der Boethische: Alles was eine Existenz und ein von der Existenz verschiedenes Wesen hat, hat die Existenz und das Wesen von einem Andern. Da nun jedes Ding in der Welt außer der Existenz sein Wesen von einer bestimmten Ursache hat, so muß es die Existenz von einer Ursache haben, welche von allen bestimmten, abgeleiteten Ursachen

148) Albertus ibid. p. 38. Dicimus ergo, quod ex solis naturalibus potest cognosci, quia Deus est positivo intellectu: quid autem, non potest cognosci, nisi infinite. Dico autem infinite: quia, si cognoscatur, quod substantia est incorporea, determinari non potest, quid finite genere vel specie vel differentia vel numero illa substantia sit. Et remanet intellectus infinitus, qui constituitur ex negatione finientium ad nos ex constitutione infiniti. Dicimus enim, quod cum dicitur substantia Deus, non est substantia, quae nobis innotescit finite genere vel specie vel differentia vel numero; sed est substantia infinite eminens super omnem substantiam. Et sic intellectus negans finientium stat in infinito, qui est intellectus imperfectus et confusus.

Ursachen verschieden, also die erste Ursache, oder Gott ist. Dieser Beweis gründete sich auf einen Satz des Buches von den Ursachen, der aus einem dem Aristoteles untergeschobenen Buche entlehnt war, daß nämlich das Seyn die erste Wirkung der ersten Ursache in allen Dingen, welche sind, also die erste Creatur sey [149]. Auf dieser Unterscheidung des Seyns und Wesens, woraus in der Folge die spitzfindigen Untersuchungen über das esse der existentia und der essentia entstanden, beruhet noch ein anderer Beweis. Gott kommt wahres Seyn zu, das heißt, ein Seyn, in welchem die Existenz und das Wesen identisch ist. Ein solches Seyn ist aber nothwendig, es schließt die Möglichkeit des Nichtseyns aus. Dieses nothwendige Daseyn kommt Gott zu, weil sein Daseyn von keiner Ursache abhängt, aus dessen Nichtseyn die Nichtexistenz Gottes folgen würde. Sein Daseyn hängt auch nicht von inneren Bedingungen ab, wie das Daseyn des Ganzen von seinen Theilen, denn Gott hat keine Theile, weder wesentliche, wie Form und Materie, noch integrale, wie die Ausdehnung, noch potestative, wie die Seelenkräfte. Da vor Gott nichts ist, weder realexistirendes, noch denkbares; so hängt sein Daseyn von Nichts außer oder in ihm ab, und ist daher schlechthin nothwendig. Wäre es nicht nothwendig, so könnte es

149) Albertus ibid. p. 65. Omne quod habet esse et quod hoc est, ab alio habet esse, et quod hoc est. — Et haec ratio fundatur super quartam propositionem libri causarum, quae dicit, quod prima rerum creatarum est esse. Et ex eadem via probatur, quod esse est effectus primae causae in omnibus his, quae sunt. Et est Aristoteles in quadam epistola, quam fecit de principio universi esse. Confer. Alberti *liber de causis et processu universitatis.* T. V. p. 546. 534. 564. 583.

es existiren, also ginge vor seinem wirklichen Daseyn das mögliche Daseyn vorher. Vor Gott gehet aber nichts vorher. Zudem läßt sich gar nicht denken, daß vor dem Nichtseyn nicht das wirkliche Seyn vorausgehe; denn wer das Nichtseyn setzt, verneinet das Seyn, welches also früher ist, als das Nichtseyn. Endlich würde gar nichts existiren, wofern das erste Wesen nicht nothwendig existirte. Denn ist es nicht nothwendig, so kann es auch nicht existiren; gesetzt nun, es sey nicht, so existirt gar nichts. Gott ist daher auch dem Begriffe nach so nothwendig, daß ihm das Nichtseyn widerspricht [150].

Die göttlichen Eigenschaften werden von Albert mit vielem Fleiße untersucht. Dieselbe dialektische Methode, welche er in dem ganzen Werke befolgt, die Zusammenstellung und Vereinigung der Gegensätze, hat nicht wenig zur Entwickelung und größeren Bestimmtheit der Begriffe beigetragen. Er hat auch darin wenig Eigenthümliches, denn er denkt blos Andern nach. Auch läßt sich dieses so wenig, als die Resultate der dialektischen Untersuchung, ohne große Weitläufigkeit darstellen, welche durch das rhapsodische Verfahren noch mehr vermehrt wird. Er erhebt sich nicht zu einer selbstständigen Ent-

150) Albertus T. XVII. p. 68. 69. Proprie autem est in quo est idem quod est et esse. In quo enim diversum est quod est et esse, per aliud est quam ipsum sit. — Adhuc non potest cogitari, quod esse simpliciter, non sit ante non esse: quia quando cogitatur negatio, statim cogitatur causata affirmatione. Esse autem tale etiam supponitur ab eo, qui negat esse. Si enim quaeratur ab eo, quid neget, quando dicit non esse? respondebit, quod negat esse, et sic ponit esse antequam negat esse. Primum ergo esse et simpliciter esse Dei solius est. Ergo non potest non esse. T. V. p. 536.

Entwickelung des Begriffs und seiner Merkmale, und läßt daher die systematische Einheit und Vollständigkeit durchweg vermissen. Da, wo er noch einigermaßen systematisch verfährt, in seiner Abhandlung von den Ursachen und dem Hervortreten des Universums, wo er aus dem Begriff des nothwendigen Wesens mehrere, nicht alle Eigenschaften ableitet [151]), ist doch dieses, wie er selbst gesteht, nichts Selbstgedachtes, sondern alles von den Arabern und Alexandrinern entlehnt, und es ist nicht sowohl um die Ableitung der Eigenschaften selbst, als um die Herleitung aller Dinge aus Gott zu thun. Die Ordnung ist zwar ontologisch, indem zuerst die höchsten Grundeigenschaften, als Einfachheit, Unveränderlichkeit, Einheit, Wahrheit und Güte Gottes abgehandelt werden, aber doch nicht strenge, weil abgeleitete Eigenschaften oft früher vorkommen, als diejenigen, die bei denselben vorausgesetzt werden. Die Schwierigkeiten, welche sich in der Erkenntniß Gottes finden, werden sorgfältig herausgehoben, und meistentheils durch Autoritäten, oder fremde Ansichten und Begriffe aufgehoben; freilich oft nur scheinbar, weil nach dem Gesichtspunkt der dogmatisirenden Metaphysik eine logische Vereinbarung oder Ableitung der Begriffe schon für eine reale Uebereinstimmung oder Ableitung der Gegenstände gehalten wurde; die Schwierigkeiten auch nicht selten nur in den Begriffen, nicht in dem Objecte lagen. Zu der Leichtigkeit, Schwierigkeiten zu machen und zu heben, welche in dem dogmatischen Verfahren lag, kam noch die Methode hinzu, welche den Stoff zu beiden in man-

151) Albertus T. V. p. 536. T. XVIII. p. 10. wird ebenfalls eine Ableitung der göttlichen Eigenschaften versucht, wo der Begriff des ersten Princips zum Grunde liegt; es gilt aber von derselben eben das, was wir gesagt haben.

mannigfaltigen Schriften schöpfte. Bald war es ein Ausspruch des Aristoteles, bald ein Dogma der Alexandriner oder Araber, bald ein Wort des Dionysius, welches den geschürzten Knoten lösen mußte; und wenn alles dieses nicht hinreichte, so wurde dieses oder jenes für einen Glaubensartikel ausgegeben. Einige Beispiele mögen dieses erläutern.

Die Einfachheit Gottes besteht aus der Abwesenheit aller Theile. Nachdem er mehrere Gründe für und gegen angeführt hat, so gibt er das Resultat, man müsse fest glauben, Gott sey einfach, sowohl nach dem Glauben, als nach der Philosophie. Es fragt sich, ob die Einfachheit Etwas ähnliches unter den Geschöpfen aufzuweisen habe, oder nicht. Für das Erste scheint der Grund zu sprechen, daß Alles, was in den Geschöpfen ist und zu ihren Vorzügen gehört, von dem Schöpfer gebildet worden, und eine Nachbildung des Musters ist. Ist Gott also einfach, so muß sich Etwas von demselben auch in den Geschöpfen finden; kommt sie nicht in diesen vor, so fehlet sie gewiß auch dem Schöpfer. Dagegen wird aber eingewendet, daß die Einfachheit in den Geschöpfen gefunden werde als ein Beispiel der Nachahmung, aber nicht der vollkommenen Gleichheit [152]). Nun aber gibt es eine vielfache Einfachheit in den Dingen, als die Einfachheit der Einheit des Punktes, eines homogenen Körpers, der Principien der

152) Albertus T. XVII. p. 75. In contrarium hujus est, quod ea, quae sunt in creaturis, et pertinent ad nobilitatem eorum, exemplificata sunt a creatore. Et sic videtur, quod sicut exemplum similitudo est exemplaris, ita debeat esse similitudo inter exemplatam similitudinem et exemplarem, et simplicitas, quae in exemplis non invenitur, videtur etiam non esse in exemplari.

der Substanz, der Bestandtheile eines Zusammengesetzten, des Intelligiblen. Da Gott aber die Einfachheit vorzugsweise besitzt, so mußte die göttliche Einfachheit von den andern Arten unterschieden werden, welches zum Theil mit Scharfsinn, zum Theil aber auch mit Spitzfindigkeit geschiehet. Z. B. die Einfachheit der Einheit ist bestimmt nach Art des Dinges; es ist daher in derselben Etwas, was bestimmt, und Etwas, wodurch es bestimmt wird, wovon Eines nicht das Andere ist. Diese Verschiedenheit des Bestimmten und Bestimmenden läßt die göttliche Einfachheit nicht zu. Der Punkt ist nach Aristoteles ein Subject, das in die Ausdehnung gesetzt ist. Es ist also Etwas gesetztes. Ein solches hat aber von einem Andern, was es ist, und von einem Andern, daß es gesetzt ist, (oder die Lage des Punktes wird durch Etwas anderes bestimmt). Bei Gott ist aber Seyn und Wesen identisch [153].

Gegen die Einfachheit Gottes war die Vielheit der Prädicate, die Gott beigelegt werden, eine große Schwierigkeit, die Albert aber nicht hier, sondern weiter unten, wo er von den göttlichen Namen handelt, berührt, und nach dem Dionysius dem Areopagiten dadurch auflöst, daß er behauptet, diese Eigenschaften und ihre Benennungen beweisen eben die höchste Vollkommenheit

153) Albertus T. XVII. p. 74. Unitas simplicitatis in unitate est simplicitas determinata ad genus entis; ergo est in ea et quod determinatur et quo determinatur, et unum illorum non est alterum. Simplicitas autem divina non admittit diversitatem determinati et determinantis. — Similiter videtur, quod non sit ad modum simplicitatis puncti, quia dicit Aristoteles: punctum est substantia posita in continuo, hoc est quid positum. Quod autem quid positum est, ab alio habet quod quid est, et ab alio, quod positum est.

menheit und Realität des göttlichen Wesens. Denn er wird gedacht als die allgemeine Ursache, welche ursprünglich und auf eminente Weise und aus sich selbst alle Realitäten (bonitates) in sich hat, welche von ihr in alle Dinge ausgehen, die von ihr geschaffen worden sind. Weil Gott alle diese Realitäten ursprünglich hat, und jedes Ding nach dem genannt wird, was es in sich selbst hat, daher wird er nach allen diesen genannt und erkannt. Denn durch diese Realitäten verbreitet und dehnt er sich wie durch Lichtstrahlen über das ganze Antlitz der Natur aus, und ergießt sich in die nach der Analogie seiner Existenz einfach existirenden Dinge [154]).

Die Allmacht Gottes ist absolut; nichts schränket sie ein. Oft war die Frage aufgeworfen worden: ob Gott auch das Unmögliche könne; ob seine Allmacht nicht durch seine Güte und Weisheit bestimmt werde. Albert macht hier den Unterschied zwischen der absolut genommenen Allmacht, und zwischen der durch Weisheit und Güte bestimmten Allmacht, und er erinnert mit Recht,

154) Albertus T. XVII. p. 526. Multitudo nominum sive attributorum divinorum et secundum theologiam et secundum philosophiam provenit ex summa perfectione et eminentia substantiae divinae. Haec enim accipitur ut causa universalis praehabens et eminenter habens in seipsa et ut seipsam omnes bonitates, quae procedunt ab ipsa in participantia creata ab ipsa, sicut dicit Dionysius, et quia omnes praehabet bonitates, ab omnibus denominatur. — Quia enim omnes istas praehabet, et unumquodque nominatur ex eo, quod habet in seipso, ideo ab omnibus istis nominatur et sub istis innotescit, quia, sicut dicit Dionysius, per illas ut per lumina quaedam et radios expandit et diffundit se super omnem naturae vultum, et immittit se simpliciter existentibus secundum analogiam suae existentiae.

Recht, man müsse sich hüten, der Allmacht Etwas beizulegen, was mit der Weisheit und Güte streite [155]).

Die Schöpfung beweist Albert mit anscheinender Leichtigkeit, und doch ist, wenn man genau nachsieht, nicht das Geringste bewiesen, weil die Prämissen theils eines neuen Beweises bedürfen, theils nur leere Abstractionen sind. Gott ist Princip alles Seyns. Wäre irgend eine Materie, ein Werkzeug, oder eine Disposition erforderlich, aus welcher und durch welche alle Dinge entstanden wären, so wäre das nothwendige Wesen nicht Princip alles Seyns. Da ferner Seyn nichts Vorhergehendes voraussetzt, weil es der höchste Begriff ist, so muß Gott, wenn er den Dingen das Daseyn gibt, es ihnen ohne Etwas vorhergehendes, unmittelbar geben, das heißt, aus Nichts die Dinge hervorbringen [156]). Er bestreitet dabei die Weltewigkeit, und entfernt sich von dem Aristoteles sowohl, als den Alexandrinern und Arabern, ob er wohl den letztern in einer Annahme der Emanation wieder ganz nahe tritt. Die Emanation schien ihm die Art und Weise, das Wie der Schöpfung, welches unbegreiflich ist, begreiflich zu machen. Aus sich etwas ausfließen lassen, heißt soviel als Etwas gleichnamiges oder einartiges hervorbringen (univoce causare). Das erste Princip läßt aus sich eine Form hervortreten, wie aus dem Lichte ein Stral hervorgeht. Dieß Ausfließende ist das intelligibile Licht des allgemein wirkenden Verstandes (intellectus agentis), dessen Abbildung das Körperliche ist. Die einschränkende Differenz hält den Ausfluß dieses Lichts in Schranken, wie das Ufer den Fluß. Der wirkende Verstand macht die Dinge nur dadurch, daß er sie denkt, und

155) Albertus T. XVII. p. 454.

156) Albertus T. V. p. 539. XVIII. p. 5.

und die Formen Intelligenzen aus sich herausführt. Durch das Denken wird auch das Ding constituirt, und dieses ist wieder die Schranke, durch welche das Licht seines Denkens beschränkt wird. Hieraus leitet Albert die verschiedenen Arten und Grade der Dinge ab, und vereiniget wieder dabei Aristotelische und Alexandrinische Lehren [157]. Wenn aber Albert die Emanation der Seelen aus Gottes Substanz für eine gefährliche Ketzerei erklärt, weil nach dieser Hypothese jede Seele gleichwesentlich mit Gott, unveränderlich und ohne Sünde seyn müßte; so hat er nicht bedacht, daß dieselben Folgen auch aus der allgemeinen Emanation der Dinge, die er annimmt, sich ergeben, und nur durch Scheingründe etwas weiter zurück geschoben, aber nicht aufgehoben werden können.

Bei der Allwissenheit Gottes war besonders eine große Schwierigkeit zu lösen, nämlich wie sie mit der Zufälligkeit der Dinge, besonders der sublunarischen Welt, zu vereinigen sey. Da in Gott das Wissen selbst nicht zufällig und veränderlich seyn kann, wie in endlichen Geistern, so scheint vielmehr die Folge unvermeidlich, daß, wenn Gott alles und zwar mit Nothwendigkeit weiß, auch alles nothwendig sey und erfolge, wodurch ein allgemeiner Fatalismus mit Untergrabung aller Sittlichkeit eingeführt würde. Um dieser Folge auszuweichen, machte er einen Unterschied zwischen der Nothwendigkeit des Folgenden (necessitas consequentis) und der Nothwendigkeit der Folge

ge

157) Albertus T. V. p. 552. 555. seq. 561. Intellectus universaliter agens non agit et constituit res nisi active intelligendo et intelligentias emittendo; et quia hoc modo intelligit, seipso rem constituit, ad quam lumen sui intellectus terminatur.

ge (necessitas consequentiae). Beide sind nicht immer nothwendig vereint. Das Folgende ist nothwendig, wenn es aus dem Vorhergehenden dem Wesen nach oder als seiner Ursache entspringt, wenn z. B. die Definition gegeben ist, so ist auch das Definitum gesetzt. Die zweite Nothwendigkeit bestehet nicht in dieser Folge aus dem Vorhergehenden, als seiner Ursache, sondern daß Eins aus dem Andern folgt, weil sein Gegentheil mit diesem nicht bestehen kann, z. B. sehe ich Jemanden gehen, so gehet er nothwendig. Diese Nothwendigkeit ist nicht absolut, sondern bedingt, und betrifft nicht die Sache, sondern die Ordnung und Folge. Nur die letzte, aber nicht die erste Nothwendigkeit ist mit dem Vorherwissen Gottes verbunden, und es besteht also mit der Zufälligkeit. Gott ist zwar die Ursache aller Dinge; er verhält sich aber zu den Begebenheiten mehr wie die entfernte, denn als die nächste Ursache, und er schließt den Antheil der Neben- und untergeordneten Ursachen nicht aus. In Rücksicht auf das Seyn fließt die Hauptursache mehr auf das Verursachte, aber in Rücksicht auf die Bestimmungen und Beschaffenheiten mehr die untergeordnete Ursache ein. Daß die letzte Daseyn hat und Ursache ist, hat sie selbst erst von der ersten Hauptursache, und sie weicht von derselben nur zufällig ab. Daher siehet die Hauptursache alles in vorzüglichem Grade voraus, was die zweite wirkt, und sie erkennet, worin die zweite fehlet, so wie die Kunst den Fehler, und das Gerade das Schiefe erkennet. Gott hat daher nothwendig voraus gewußt und angeordnet, was die zweiten Ursachen wirken, obgleich diese Wirkungen zufällig sind, wenn die Ursachen selbst zufällig sind, weil Gott weder ihre Causalität noch die Art und Weise ihres Wirkens aufhebt [158]).

Man

158) Albertus T. XVII. p. 377. Ex quo patet, quod si omnia de necessitate evenirent, quae subjecta

Man findet durchaus, daß Albert ganz entgegengesetzten Ansichten folgt, und dieselben zu vereinigen sucht; aber er war zu wenig philosophischer Kopf, als daß er dieses auf eine originale, selbstständige Weise hätte ausführen können. Er läßt sich vielmehr bald von der einen, bald von der andern beherrschen, huldigt bald den Grundsätzen der Aristotelischen, bald der Tendenz des Alexandrinismus, und sucht beide mit den Lehrsätzen des kirchlichen Systems zu verbinden, woraus die Inconsequenz und Gehaltlosigkeit seines theologischen Systems erkläret werden muß. Doch neigt er sich im Ganzen mehr zu dem Alexandrinismus, welcher außerdem schon vielfältig mit

jecta sunt providentiae, non essent praemia bonorum nec poenae malorum. Et ideo dicendum, quod providentia ad generanda se habet ut causa primaria, non ut causa proxima. Et licet causa primaria quantum ad esse causati plus influit quam causa secundaria, tamen quantum ad dispositiones causati et determinationes plus influit secundaria quam primaria. Et quia plus influit causa primaria et per se influit et a se influit, ideo secundaria et quod est et quod causa est, habet a primaria, et tota constringitur et continetur ab ipsa, et ideo quod agit ad primam causam refertur, nec deficit ab actione nisi per casum a causa primaria; et ideo consequens est, quod omne quod agit secundaria, praehabeat et eminenter praehabeat causa primaria, et cum deficit ab ipsa, hoc ipsum cognoscit primaria causa, sicut ars cognoscit vitium et rectum cognoscit obliquum. Et ex hoc consequens est, quod quidquid fit ab omnibus secundis et quocunque se divertunt, praescit et eminenter scit causa prima; et tamen quia causa prima non tollit causalitatem a secunda, nec modum causalitatis, sequitur, quod quaecunque fiunt a secundis, contingenter fiunt, quando ipsa sunt contingentia, quae tamen immobili necessitate et praesciuntur et praehabentur et praeordinantur a causa prima.

mit Aristoteles Lehren war verschmelzt worden. Gott ist das Urwesen, die Quelle alles Seyns, der Urgrund alles Vorhandenen. Unmittelbar gingen aus ihm durch Emanation (causatio univoca oder Schöpfung) die Formen aller Dinge, die wahren Substanzen in dem thätigen und leidenden Verstande hervor, welche durch die Thätigkeit des ersten die äußere Existenz erhielten. Gott ist daher auch in jedem Dinge auf eine reale Weise gegenwärtig, wie das Allgemeine in dem Besonderen, die Gattung in den Arten, die Art in den numerisch verschiedenen Dingen enthalten ist; er ist immer und überall, ohne in Zeit und Raum eingeschränkt zu seyn. Es fragt sich hier, wie konnte Albert der Gottheit ein dreifaches Seyn (essentialiter, praesentialiter, potentialiter) beilegen, ohne dadurch die Geistigkeit und Immaterialität aufzuheben. Da er indessen Ort und Raum für etwas Reales hielt, weil der Ort die Dinge enthalte und erhalte, und alles Reale von Gott ableitete, so mußte er auch annehmen, daß diese Realität, das Seyn in einem Orte, von Gott ebenfalls ausgeflossen sey [159]. Und dann nahm er auch an, daß Geister in einem Orte seyen,

159) Albertus T. XVII. p. 398. Nihil nisi quod nobilitatis est in creatura, Deo attribuendum est, et quod ignobilitatis est in creatura, a Deo removendum est. Sed in natura locus est, et hic est continens et salvans, ad quem est motus generati, et haec omnia sunt nobilitatis. Ergo haec habet locus ab exemplari primo, sive ab imitatione exemplaris primi. Istae enim bonitates non sunt in loco nisi secundum quod fluunt in ipsum a causa prima continente et salvante, ad quam est conversio omnium generatorum, quae ut prima causa agit haec in ipso. Cum igitur locus habeat haec hic et ibi et in omni loco, oportet quod Deus agat haec hic et ibi et in omni loco. Ergo ubique est Deus, ubi operatur: ergo est ubique.

seyen, und denselben erfüllen, zwar nicht durch Ausdehnung, aber doch durch ihre Thätigkeit. Es gibt nämlich dreierlei Arten der örtlichen Existenz. Einige Dinge sind nämlich in einem Orte entweder an sich (per se), oder durch die Folge (per consequens), oder zufällig (per accidens). An sich sind die Dinge im Orte, so fern sie durch die Gesetze des Orts, er werde nun als mathematische Größe, oder als Princip des beweglichen Körpers betrachtet, bestimmt werden. Durch Folge ist ein Ding im Orte, wenn ihm etwas eigen ist, woraus das Seyn im Orte folgt. Alle erschaffene Dinge, sowohl Geister als Körper, sind beschränkt, weil ihren Wesen durch die Definition Gränzen gesetzt werden, und als beschränkte Wesen sind sie im Orte. Zufällig ist ein Ding im Orte, wenn es eine Thätigkeit hervorbringt, die sich in einem Orte äußern kann. In dieser letzten Hinsicht könne auch von Gott gesagt werden, daß er sich an einem Orte befinde, weil sich manche göttliche Wirkungen an einem Orte erweisen und nur darin erweisen können. Die Geister sind ebenfalls in einem Orte und nehmen denselben ein, nicht vermöge ihrer Ausdehnung, sondern zufolge ihrer Eingeschränktheit als endliche Wesen. An einem Orte können nicht mehr Geister auf einmal seyn, weil sonst die Thätigkeiten der Geister verwirrt werden würden. Nur Gott kann in einem Orte so existiren, daß seine Thätigkeit von der Thätigkeit dessen, worin er ist, verschieden ist [160]). Die reale Gegenwart Gottes

160) Albertus ibid. p. 411. 413. Dicendum quod Angelus implet locum suo modo, quo localis esse dicitur, scilicet intelligibiliter per definitionem in loco; ita implet, quod plures in eodem loco esse non possunt, non propter loci repletionem quantitativam, sed propter operationum confusionem, quae esset, si plures essent in uno loco.

Gottes ist auch der Grund von der Fortdauer der Dinge. So wie er sie unmittelbar erschaffen hat, so erhält er sie auch, ohne sich dazu einer Mittelursache zu bedienen. Zwar könnte es scheinen, als wären Wesen, die so erschaffen worden, daß sie ohne die Unterstützung eines fremden Einflusses fort existiren, vollkommner, und als folge daraus, daß Gott alles, die erschaffenen Wesen gar nichts wirken. Den ersten Einwurf hebet Albert gar nicht, und auf den zweiten erwiedert er, daß, obgleich Gott das Seyn jeder Form und Materie, jede Kraft und Wirkung hervorbringe, es doch Naturursachen gebe, welche jenes Seyn und Wirken begränzen und bestimmen, ohne einzusehen, daß er dadurch Gottes Wirken Schranken setze [161]). So entschied Albert eine früherhin sehr oft zur Sprache gekommene Frage von der allgemeinen Mitwirkung Gottes mehr wie es das kirchliche System als jene Alexandrinische Hypothese erforderte, und auch so nicht einmal so klar und bestimmt, daß nicht noch sehr vieles hin und her hätte darüber disputirt werden können.

Albert verbreitete sich in seinem System der Theologie auch über einige praktische Gegenstände, auf welche die Lehre von dem Sündenfalle und der Gnade führte, worin ihm Lombard voran gegangen war. Er hat aber darin eben so wenig, als in der Erklärung der Aristote-

 lischen

161) Albertus ibid. p. 399. Licet Deus operetur totum esse in materia et forma et speciem et virtutem sicut prima causa, nihilominus tamen sunt causae proximae naturales, quae operantur ad terminationem et modum esse illius, sed non ad creationem, sive ad deductionem, qua illud esse deducitur de non esse ad esse, quia hoc solius Dei est: et sicut solius Dei est illud deducere de non esse, ita solius Dei est hoc conservare.

lischen Ethik, etwas Eigenthümliches, sondern sucht nur philosophische und theologische Begriffe mit einander zu verbinden, mancherlei Ansichten, Behauptungen, Erklärungen nach angenommenen Principien zu bestimmen, neue Fragen aufzuwerfen und sie aufzulösen. Zur Aufklärung und Berichtigung der Begriffe hat er verhältnißmäßig nur wenig, desto mehr aber zur Vermehrung des schon angegebenen Stoffes durch Sammlen der Autoritäten und ihrer Gründe, und neue Distinctionen beigetragen. Er betrachtet das Gewissen als das oberste Gesetz der Vernunft, welches nach allgemeinen Regeln zum Thun und Lassen verbindet, und die Güte der Handlungen beurtheilet [162]); und unterscheidet in dem beurtheilenden Gewissen noch das Vermögen, die sittliche Anlage, die er mit einigen Kirchenvätern synteresis (συντηρησις) nennt, und die habituelle Aeußerung derselben (conscientia). Alle Tugend hingegen, wenn unter ihr nicht blos eine praktische Vollkommenheit überhaupt, sondern eine

162) Albertus T. XVIII. p. 469. Conscientia dupliciter consideratur, scilicet in principiis regulantibus conscientiam, quae sunt principia universalia, et haec sunt nobis innata. Potest etiam considerari in scitis his et illis, et sic habitus est acquisitus et convenit ei aliquando inesse et aliquando non inesse. Conscientia dicitur lex rationis et intellectus, quia ex universalibus regulis ligat ad faciendum vel non faciendum. Unde lex mentis habitus naturalis est quantum ad principia, acquisitus quantum ad scita. Et non est simili de fomite sive lege membrorum: ille enim non tam habitus est quam corruptio, et nihil habet cognitionis, sed est simplex habitus ligans ad malum ex natura corrupta — p. 470 Synteresis non est conscientia, quia synteresis est quaedam potentia animae, conscientia autem est habitus — Et dicimus aliquando conscientiam mundam et immundam, rectam et non.

eine solche verstanden wird, welche den handelnden Menschen und seine Handlungen Gott wohlgefällig und verdienstlich macht, ist ihm ein Geschenk Gottes durch die Gnade; daher er sie die eingegossene Tugend (virtus infusa) nennt [163]. Daher theilt er die Tugenden in die theologischen, Glaube, Hoffnung, Liebe, welche auf den richtigen Zweck, welcher Gott ist, führen, und von Gott eingegossen sind; und in die vier bekannten Kardinaltugenden, welche erworben sind, und die Gemüthsbewegungen durch das Mittelmaß regeln und ordnen [164].

Ein Zeitgenosse des Alberts, der gleich ihm ein Mitglied des jungen Franciscanerordens war, und durch eigene Verdienste demselben einen hohen Grad von Würde und Ansehen verschaffte, war Johann von Fidanza, oder, wie er gewöhnlich heißt, Bonaventura, geboren 1221 zu Bagnarea im Florentinischen. Als er von einer schweren Krankheit genesen war, trat er nach dem Gelübde seiner Mutter in dem Jahre 1243 in

163) Albertus ibid. p. 476. Gratia potest sumi in genere et in specie. Si in genere: tunc omne donum a Deo gratis datum, sive corporale sive spirituale, gratia est: et sic virtutes cardinales sive acquisitae sive infusae gratiae sunt: Si in specie et stricte accipitur, tunc gratia gratum faciens non est nisi ipsum donum, cumque dat seipsum Deus in temporali processione Spiritus sancti, hoc enim donum est sanctificans et gratificans; nec dicitur gratia quae gratis datur tantum, sed quia gratum facit habentem, et opus ejus gratum reddit. p. 478. Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam solus Deus in homine operatur. Diese Augustinische Definition erklärt er p. 479 für die beste.

164) Albertus ibid. p. 480.

in den Franciscanerorden, legte sich eifrig auf Philosophie und besonders Theologie, und begab sich nach Paris, um darin größere Fortschritte zu machen. Er wurde daselbst ein angesehener Lehrer, und schwang sich durch den Ruhm seiner Gelehrsamkeit und seiner Frömmigkeit zur Würde eines Generals seines Ordens und in der Folge eines Cardinalbischofs empor, in welcher Würde er 1274 auf der Kirchenversammlung zu Lyon starb. Wegen der Wunder, welche er verrichtet haben soll, wurde er im Jahre 1482 canonisirt. In Ansehung der Gelehrsamkeit und Belesenheit ist er mit Albert nicht zu vergleichen; denn er beschränkte sein Studium nur auf die älteren und neueren Kirchenschriftsteller und auf Aristoteles, und von den Arabern nennt er nur wenige, als den Avicenna und den Commentator, und diese selbst selten. Dagegen aber concentrirte er alle seine Kenntnisse und Bestrebungen auf einen Punkt, auf den Zweck der Frömmigkeit und Andacht, aus wahrhaft religiösem, nur nicht aufgeklärt religiösem Sinne und Hang zur Mystik. Er suchte daher weniger zu glänzen durch Scharfsinn und Subtilität, als zu erbauen, weniger das philosophische, als das theologische Wissen zu befestigen. Daher commentirte er zwar auch des Lombards Sentenzen, aber auf eine andere Weise, als seine Zeitgenossen und Nachfolger. Er schränkt sich auf die vom Lombarden aufgeworfenen Fragen ein, ohne durch übertriebene Subtilität sie zu vermehren, und hält sich bei Entscheidung derselben an die Autoritäten seiner Vorgänger. Er verfährt zwar dabei auch dialektisch, aber er ordnet das theoretische Wissen dem Zweck der religiösen Bildung des Gemüths unter, und verbindet mit der Speculation den ascetischen Gebrauch [165]). Daher ist es

165) Bonaventura *in* IV. *libros sententiarum Prologus.* Nam si consideremus intellectum in se,

es auch gekommen, daß er in den Schulen weniger Einfluß erhielt, als die mehr speculativen Köpfe [166]). Indessen konnte er sich doch aller speculativen Fragen und Erörterungen nicht ganz enthalten; mehrere waren mit dem kirchlichen Dogmensystem zu enge verknüpft, und andere in den herrschenden Zeitgeist zu sehr verflochten, als

se, sic est proprie speculativus, et perficitur ab habitu, qui est contemplationis gratia, quae dicitur speculativa scientia. Si autem consideremus ipsum ut natum extendi ad opus, sic perficitur ab habitu, ut boni fiamus, et hic est scientia practica sive moralis. Si autem medio modo consideretur ut natus extendi ad affectum, sic perficitur ab habitu medio inter pure speculativum et practicum, qui complectitur utrumque, et hic habitus dicitur sapientia, quod simul dicit cognitionem et affectum. — Unde hic est contemplationis gratia et ut boni fiamus, principaliter tamen ut boni fiamus. Talis est cognitio tradita hoc libro. Nam cognitio haec juvat fidem, et fides sic est in intellectu, ut quantum est de sui ratione, nata sit movere affectum. Et hoc patet. Nam haec cognitio: Christus pro nobis mortuus est, et consimiles, nisi sit homo peccator et durus, movet ad amorem et devotionem.

166) Gerson *de examine doctrinae.* Si quaerat a me, quis inter ceteros doctores videatur idoneus, respondeo sine praejudicio, quod D. Bonaventura, quia in dicendo solidus est, securus, pius, justus, devotus. Praeterea recedit a curiositate, quantum potest, non immiscens positiones extraneas, vel doctrinas seculares, dialecticas aut philosophicas, terminis philosophicis obumbratas more multorum, sed dum studet illuminationi intellectus, totum refert ad pietatem et religiositatem affectus. Quare factum, ut ab indevotis Scholasticis, quorum proh dolor major est numerus, ipse minus sit frequentatus.

als daß er sie nicht hätte berühren sollen. Aber wenn es geschiehet, so sucht er meistentheils die entgegengesetzten Meinungen durch nähere Bestimmung und Unterscheidung zu vereinigen, und er verräth dabei einen gesunden, hellen, durchdringenden Verstand. So erwähnt er schon des Streites über den Grund der numerischen Verschiedenheit oder der Individuation, welche den Scholastikern, die alles erklären wollten, und Form und Materie zu den obersten Erklärungsprincipien aus der Aristotelischen Philosophie genommen hatten, viel Schwierigkeit machen mußte, weil Form und Materie selbst etwas Abstraktes und Allgemeines sind. Gleichwohl war kein anderer Weg für sie, als entweder die Materie, oder die Form, oder beide zusammen genommen als den Grund der Individualität zu betrachten. Für dieses letzte erklärte sich Bonaventura, weil Materie allen Individuen gemein, und daher nicht Grund des individuellen Unterschiedes seyn kann, die Form hingegen nothwendig eine andere ihr ähnliche Form habe, oder etwas Allgemeines sey, und manche Individua ohne Einführung einer neuen Form, durch bloße Theilung des Ausgedehnten, entstehen. Tritt Materie mit einer Form wirklich in Verbindung, dann entsteht ein Einzelwesen, wie aus dem Aufdrücken eines Siegelrings auf Wachs mehrere Siegel entstehen. Jedes Einzelwesen ist ein Etwas, und zwar dieses und kein anderes (hoc aliquid). Das Erste hat das Individuum von der Form; das Zweite von der Materie, welche macht, daß die Form in Ort und Zeit existirt [167]. Die Frage, ob die Materie ganz form-

167) Bonaventura *in Magistr. sentent.* L. II. dist. 3. membr. 2. q. 3. 4. Quaelibet istarum positionum aliquid habet, quod homini non multum intelligenti rationabiliter videri poterit improbabile. —

formlos, oder mit irgend einer Form von Gott erschaffen worden sey, behandelt er auf dieselbe Weise, daß er erst Gründe für die erste, dann für die zweite Behauptung, meistentheils Autoritäten, anführet, und endlich den Streit durch eine Distinction entscheidet. Die Materie wird entweder so genommen, wie sie blos von der Seele betrachtet wird, oder wie sie wirklich in der Natur existirt. In dem ersten Falle kann sie allerdings ohne alle Fotm seyn, da sie alle Formen annehmen, und daher keine bestimmte haben kann. Die Empfänglichkeit aller Formen dient ihr anstatt der Form. In dem zweiten Falle kann sie durchaus nicht formlos seyn, weil auch Formlosigkeit nicht anders als durch eine Form, die Möglichkeit durch ein Wirkendes, wirklich vorhanden ist. Die Materie hängt also von der Form ab; ob sie gleich der Zeugung und Hervorbringung nach früher ist, als die Form, so ist sie doch der Vollendung nach erst nach der Form [168]. Daher behauptet

bile. — Ideo tertia est positio satis plana, quod individuatio consurgit ex actuali conjunctione materiae cum forma, ex qua conjunctione unum sibi appropriat alterum. Sicut patet cum impressio vel oppressio fit multorum sigillorum in cera, quae prius erat una; nec sigilla plurificari possunt sine cera, nec cera numeratur, nisi quia fiunt in ea diversa sigilla. Si tamen quaeras a quo veniat principaliter, dicendum, quod individuum est hoc aliquid. Quod sit hoc, principalius habet a materia, ratione cujus forma habet positionem in loco et tempore. Quod sit aliquid, habet a forma. Individuum enim habet esse, habet etiam existere. Existere dat materia formae, sed essendi actum dat forma materiae.

168) Bonaventura *in Magistr. sentent.* Dist. XII, art. 1. q. 1. Dupliciter est loqui de materia, aut secundum quod existit in natura, aut secundum quod

hauptet er auch, daß alle Kreaturen, selbst die Engel, aus Form und Materie zusammengesetzt seyen, verstehet aber unter der letzten nicht die Körpermaterie, sondern Etwas, wodurch sie mehrerer Veränderungen und Modificationen fähig sind. Er unterscheidet nämlich eine drei-

quod consideratur ab anima. Si secundum quod consideratur ab anima, sic potest considerari informis, sive per privationem formae distinctae, sive per privationem etiam omnis formae. Et sic docet Augustinus XII. Confess. essentiam materiae intelligere. Nam materia secundum essentiam est informis per possibilitatem omnimodam, et dum sic consideratur, formarum ipsa capacitas sive possibilitas est sibi pro forma. Est iterum loqui de materia secundum quod habet esse in natura, et sic nunquam est praeter locum et tempus, sive praeter quietem et motum. Et hoc modo non solummodo non congruit, imo etiam impossibile est, mateтiam informem existere per privationem omnis formae. Et hoc est, quod dicit Magister et Hugo de S. V. et omnes in hanc tractatores consenserunt, quod illa materia, quae primo producta est per creationem, non fuit in omnimoda possibilitate sive in carentia omnis formae. — Ad illud, quod objicitur, quod primo facta est omnium capacitas, et similiter de eo, quod dicitur in XII. Confess., dicendum, quod Augustinus loquitur de prioritate naturae non durationis. Secundum enim ordinem naturae prius est materia omnimode in potentia, quam sit sub aliqua forma, et ita omnimode informis, quam aliquo modo formata. Quare formationem habet aliunde; scilicet informitatem et possibilitatem habet ex propria natura. Non tamen potest esse prior duratione. Nunquam enim informitas est nisi per aliquam formam, nec possibilitas nisi per aliquem actum. — Materia enim a forma dependet, et ad ipsam habet necessariam ordinationem, et quamvis sit prior productione sive generatione, posterior est tamen in completione.

dreifache Rücksicht, aus welcher sich die Materie betrachten läßt. Man findet nämlich die Materie entweder bei Betrachtung der entstandenen und vergänglichen Dinge, oder in der Betrachtung der blos beweglichen Dinge, oder endlich bei jeder Kreatur, in so fern sie Substanz ist. In der ersten Rücksicht ist die Materie Princip der Entstehung und der Zerstörung, in der zweiten Princip der Theilbarkeit und Beweglichkeit, und in der dritten Subject, welches der Form eignes Bestehen für sich mittheilt, und worauf die Form sich stützt [169]). Ueber die rationes seminales verbreitet er sich ebenfalls weitläufig, und wenn er diese zu seiner Zeit ebenfalls sehr bestrittene Materie nicht ganz aufklären konnte, war er doch bemüht, durch die Bemerkung der Ursache der Dunkelheit und des Widerstreits, und durch einige Bestimmung der Begriffe, einiges Licht darüber zu verbreiten. Der Gebrauch des Kunstworts ratio seminalis rührt vom Augustinus her, der aber selbst in der Anwendung desselben sehr schwankend ist. Daher kommt die Unbestimmtheit dieser Lehre bei den Neuern. Ursache kann an sich sowohl ein äußeres als ein inneres Princip bedeuten; ratio causalis beziehet sich ebenfalls auf beides. Ursache ist das producirende Princip, ratio causalis aber die Regel, welche dieses Princip in seiner Wirkung leitet und bestimmt. Same bedeutet ein inneres producirendes Princip. Die Natur ist die Kraft, die Etwas von Etwas hervorbringt; Same dasjenige, woraus es hervorgebracht wird. Ratio causalis ist die Regel, welche eine Naturkraft leitet, um Etwas aus Etwas hervorzubringen; die ratio seminalis, daß Etwas aus Etwas hervorgebracht werde; oder nach einer andern Bestimmung, die letzte beziehet sich auf den Anfang

169) Bonaventura *in Magistr. sentent.* L. II. Dist. III. art. 1. q. 2.

Anfang und die innere Kraft, welche zur Hervorbringung einer Wirkung thätig ist; die erste aber auf das Verfahren der Kraft und die Assimilation der Kraft und Wirkung [170]). Nach der damaligen Ansicht gehören die rationes seminales zu den Formen, und es entstand nun die Frage: ob sie allgemeine oder besondere Formen seyen. Bonaventura entscheidet sie wieder so, daß er den Mittelweg zwischen beiden Extremen hält. Sie sind allgemeine Formen, weil sie noch nicht ganz ausgebildet und mehrerer Bestimmungen fähig sind; aber in so fern die Natur nichts blos Allgemeines hervorbringt, sind sie nicht allgemeine Formen [171]).

Diese

170) Bonaventura *in Magistr. sentent.* L. II. Dist. XVIII. art. 1. q. 1. Cum de his rationibus seminalibus egregius Doctor Augustinus l. V et VI super Genesi ad lit ambigue loquatur, et ab ipso potissimum habeamus horum nominum usum, non est facile, inter hujusmodi vocabula recte distinguere. Ipse enim rationes causales modo dicit rebus fuisse insertas, modo dicit, quantum ad aliqua in divina voluntate fuisse servatas. — Causa communis est communis ad principium intrinsecum et extrinsecum, similiter et ratio causalis. Semen vero dicit principium intrinsecum. Differunt autem causa et ratio causalis, quod causa dicit principium productivum; ratio vero causalis dicit regulam dirigentem illud principium in sua operatione. — Similiter naturales rationes et seminales re idem sunt, ratione vero differunt Quum enim semen dicit ut ex quo, et natura dicit ut a qua, ratio seminalis attenditur, in quantum dirigit potentiam naturae ut ex aliquo fiat aliquid, naturalis vero ut ab aliquo fiat aliquid. Vel ratio seminalis respicit inchoationem et intrinsecam virtutem, quod movet et operatur ad effectus productionem, naturalis vero concernit producentis ad productum assimilationem et modi agendi assuetudinem.

171) Bonaventura ibid, art. 1. q. 3.

Diese Begriffe wendet er an, um den Begriff des Wunders und der übernatürlichen Wirkungen zu bestimmen. Und so findet man durchgängig den Bonaventura auf dem Wege einer vernunftgemäßen Erkenntniß, und bemüht, Offenbarung und Vernunft, Autoritäten und Gründe zu vereinigen und in Einhelligkeit zu bringen, und er verdient das Lob, das ihm Gerson gibt. Wenn er auch von den Fehlern seiner Zeit nicht frei, und vorzüglich in dem Blendwerk des dogmatischen Realismus befangen ist, und das Denken und Erkennen nicht sattsam unterscheidet, für eine Behauptung mehrere Gründe häufet, welche unzureichend sind, anstatt einen zureichenden auszuführen, auch oft sich nach vorherrschenden Meinungen bequemet, (wenn er z. B. den Einfluß der Gestirne auf die Erde, auf die Seele, auf Gedanken und Entschließungen behauptet, aber die Allgemeinheit und zwingende Kraft desselben läugnet), so verdient doch sein Werk wegen des großen Stoffs der Materien, des denkenden Geistes, mit welchem einige Fragen bearbeitet worden sind, wegen der Kenntniß von dem damaligen Zustande der Philosophie und Theologie, und wegen mancher guten und treffenden Ansichten und neuen Winke, die er darin verwebt hat, alle Aufmerksamkeit, wenn er auch selbst die letzten mehr hingeworfen, als ausgeführt hat. So führet er eine ganze Menge von Einwürfen gegen und Beweisen für die Unsterblichkeit der Seele an, von denen die meisten sehr unhaltbar sind; aber er berührt auch einen, der von dem Endzweck, des Menschen Seligkeit, und von der göttlichen Gerechtigkeit hergenommen ist, welcher letztere vorzüglich eine weitere Ausführung verdient hätte. Der erste stützt sich auf folgende Prämissen: Die vernünftige Seele ist zum Genuß der höchsten Seligkeit bestimmt; dieses ist aus der Stimme des natürlichen Begehrens so gewiß, daß Niemand daran zweifelt, der eine gesunde Vernunft besitzt.

sitzt. Wir alle wünschen, selig zu werden. Wenn nun Niemand selig seyn kann, der das Gut, das er besitzt, verlieren kann, weil er schon darüber Furcht und Schmerz empfindet, die ihn elend machen, so folgt nothwendig, daß die Seele, wenn sie der Seligkeit empfänglich gemacht worden ist, von Natur unsterblich seyn muß. Der letzte aber siehet so aus. Bei demjenigen, der recht richtet, darf kein Gutes unbelohnt, kein Böses unbestraft bleiben. Nun aber ist dieses wirklich der Fall in dem gegenwärtigen Leben, folglich muß man ein künftiges Leben annehmen, welches unmöglich ist, wenn die Seele nicht nach dem Tode fortdauert. Dagegen könnte man einwenden, dieses sey nicht nothwendig; denn so wie der Leib, so könne auch die Seele wieder auferweckt werden. Allein dieser Einwurf ist unstatthaft; denn die Seele würde, da sie aus Nichts geschaffen worden ist, wenn sie zu seyn aufhörte, in das Nichts zurückfallen, und also nicht wieder erweckt, sondern eine andere an deren Statt hervorgebracht werden. Ferner erfordert die göttliche Gerechtigkeit, daß keine gute sittliche That einen bösen Ausgang nehme. Nun soll aber der Mensch nach dem Ausspruch des göttlichen Gesetzes, des Moralphilosophen und aller Secten, lieber den Tod leiden, als sich von der Wahrheit des Lebens und der Gerechtigkeit entfernen. Würde nun die Seele durch den Tod zernichtet, so ginge auch die Gerechtigkeit, welche in ihr ist, zu Grunde, und dann hätte eine pflichtmäßige Erduldung des Todes, welche recht ist, und welche jede gesunde Vernunft lobt, einen durchaus bösen Ausgang. Dieses streitet aber mit der göttlichen Gerechtigkeit [172]).

Weit

172) Bonaventura *in Magistr.* L. II. dist. XIX. art. 11. q. 1. Ex secunda consideratione scilicet ex ordine divinae justitiae ostenditur sic: Nullum bonum est irremuneratum et nullum malum impunitum

Weit merkwürdiger aber, als durch diesen Commentar über Lombards Sentenzen, ist Bonaventura durch einen gewissen Mysticismus geworden, nach welchem er die ganze Natur als einen Spiegel, in welchem man Gottes Seyn und Wesen anschauet, und die Liebe Gottes, als das höchste Ziel aller vernünftigen Wesen, betrachtet. Er war darin nicht weit von der Vorstellungsart des Malebranche, daß wir alles in Gott sehen, entfernt, und vereinigte den Supernaturalismus mit dem Rationalismus, den Geist der Alexandrinischen und Aristotelischen Philosophie, durch diese Ansicht, welche er aus dem Augustinus, Hugo und Richard von Sanct Victor vorzüglich geschöpft hatte. Die Hauptzüge dieses Mysticismus bestehen darin, daß er alles auf Offenbarung und Erleuchtung von Gott zurückführet, ohne dadurch den natürlichen Gebrauch der Vernunft aufzuheben, und eine gewisse gradweise Erhebung und Annäherung zur Anschauung Gottes und innigen Vereinigung mit demselben annimmt. Alle Wissenschaften, sagt er, beziehen sich auf die offenbarte Theologie. Es

nitum est apud eum, qui juste judicat. Sed multa bona remanent irremunerata, et multa mala impunita secundum praesentem vitam. Ergo est ponere aliam vitam quam hanc. Sed haec non esset, nisi anima remaneret post corpus — Item ad divinam justitiam spectat, quod nihil bene et juste factum debet vergere in malum exitum. Sed secundum moralem philosophum et secundum legem divinam et secundum etiam omnes sectas potius homo debet pati mortem, quam recedere a veritate vitae et a veritate justitiae. Sed si omnino perimeretur anima, perimeretur omnino justitia, quae est in ipsa. Ergo talis mortis perpessio, quae justa est, et quam laudat omnis ratio recta, malum haberet simpliciter exitum, quod est contra divinam justitiam.

Es gibt vier Arten von Erleuchtung, die äußere, die untere, die innere und die obere. Die äußere enthält die mechanischen Künste; die untere die Kenntnisse aus den Sinnen; die innere die philosophischen Lehren; die obere die Lehren der heiligen Schrift. Die erste erleuchtet uns in Ansehung der künstlichen, die zweite in Ansehung der natürlichen Formen, die dritte in Ansehung der intellectuellen, die vierte in Ansehung der seligmachenden Wahrheit. Aus einer und derselben Lichtquelle, dem Vater des Lichts, entspringen sie alle, und beziehen sich sämmtlich auf die Erkenntniß der heiligen Schrift. So können wir an den mechanischen Künsten, bei Hervorbringung eines Kunstwerks, vermittelst der Form der Aehnlichkeit leicht die Zeugung des Worts und dessen Fleischwerdung, die Lebensordnung und Vereinigung Gottes mit der Seele erkennen. — Jeder Künstler hat zur Absicht, ein schönes, dauerhaftes und nützliches Werk zu verfertigen; hat das Werk diese Eigenschaften, so ist es lieb und angenehm. Eben so müssen in der Lebensordnung die drei Stücke, das Wissen, das Wollen und das unablässige Wirken mit einander verbunden seyn. Ersteres macht sie schön, das Zweite nützlich, das Dritte dauerhaft. Das Erste geht die Vernunft, das Zweite das Begehrungsvermögen, das Dritte die Affecten an. Die Vereinigung der Seele und der Gottheit findet man in dem Nutzen des Kunstwerks. Jeder Künstler arbeitet, entweder daß sein Werk gelobt werde, oder daß er sich daran ergötze, oder daß er dadurch etwas gewinne. Denn es gibt drei Gegenstände aller Begierde: das Anständige (honestum), das Nützliche, das Ergötzende. Dieser drei Zwecke wegen hat nun auch Gott die vernünftige Seele geschaffen, daß sie ihn lobte, ihm dankte, und sich an ihm ergötzte. Dieß alles geschieht durch die Liebe. Wer darin bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm. Daraus entspringt eine wunder-

wundersame Vereinigung mit Gott, und in der Vereinigung ein wundersames Ergötzen. In der sinnlichen Erkenntniß ist das Medium aller Sensation eine Aehnlichkeit. Es gehet nämlich eine species sensibilis vom Gegenstande aus, und vereiniget sich mit dem Organ und dem Empfindungsvermögen. Hieraus erkennet man, daß aus dem ewigen Verstande sein Bild geflossen ist, welches sich, als die Zeit kam, mit dem Fleische vereinigte, und unsere Seelen zu Gott wieder führen wird. So wie ferner bei den Empfindungen jeder Sinn den ihm angemessenen Gegenstand sucht, und das Schädliche flieht, so lebt der Sinn des Herzens nicht, wenn er sich nicht am Wahren übt gegen die Nachlässigkeit, das Schädliche flieht gegen die ausschweifenden Begierden, und sich nichts Fremdes zueignet gegen den Stolz. Aus diesen drei Lastern kommt alle Unordnung des Lebens, und man findet also daraus die rechte Lebensordnung der Schrift. Wie endlich jeder Sinn den ihm angenehmsten Gegenstand mit Verlangen sucht, mit Freuden findet, und ohne Ekel wiederholet; so muß der Sinn des Herzens das Schöne, Anständige, Süße mit Verlangen suchen, mit Freuden finden, und ohne Aufhören wiederholen [173].

Glückseligkeit ist Genuß des höchsten Gutes. Da dieses aber über uns ist, so kann Niemand glückselig werden, wofern er nicht über sich selbst hinauf, nicht im Körper, sondern im Geist und Herzen, steige. Die ganze Welt stellt sich als eine Leiter dar, auf welcher man durch mehrere Staffeln nach der Aehnlichkeit der Dinge mit Gott zu dem höchsten Gute gelanget. Die Dinge

173) Bonaventurae *Opuscula.* T. I. Argentinae 1495. p. 66. Tiedemann Geist d. speculat. Philos. 4 B. S. 450 seq.

Dinge sind entweder körperlich oder geistig, vergänglich oder ewig, theils außer uns, theils in uns. Da nun Gott das höchste und geistigste Princip ist, und wir auf keine andere Weise, als durch die Dinge, zu Gott gelangen können, so müssen wir durch das Körperliche, Vergängliche, außer uns Befindliche, in unsern Geist eindringen. Dieses heißt, auf den Weg Gottes gebracht werden. Wir müssen zweitens tief in unsern Geist, welcher Gottes unvergängliches Bild ist, eindringen, dieses heißt zur Wahrheit Gottes fortschreiten. Endlich müssen wir zu dem ewigen, geistigen, über uns erhabenen Princip übergehen, indem wir dasselbe anschauen. Wer dieses thut, verliert sich in der Freude an Gottes Erkenntniß und Verehrung. Dieses sind die drei Hauptstufen auf der Leiter, die zu Gott führt. Gott ist das Alpha und Omega; man kann ihn durch den Spiegel und in dem Spiegel sehen. Hierdurch verdoppelt sich jede jener drei Stufen. Es gibt also überhaupt sechs Stufen, denen sechs Seelenvermögen entsprechen: Empfindung, Einbildungskraft, Vernunft, Verstand, das Höchste im Geiste und die Synteresis, oder das den Lastern sich widersetzende Gewissen.

Auf der untersten Stufe gelangen wir durch die äußere Körperwelt zur Erkenntniß Gottes, da dessen Macht, Weisheit und Güte an den Geschöpfen sichtbar sind. Die Betrachtung der Dinge zeigt uns an ihnen Gewicht, Zahl und Maß; Gewicht in Ansehung des Platzes in der Welt, nach welchem sie streben; Zahl in Ansehung des Unterschiedes der Wahrheit; Maß in Ansehung ihrer Gränzen. Hieraus entdeckt sich Schönheit, Ordnung, Substanz, Kraft und Wirksamkeit, und in diesen jene Eigenschaften des Schöpfers 174).

Die

174) Bonaventurae *Itinerarium mentis in Deum*, c. 1. Tiedemann a. a. O.

Die Betrachtung unserer Seelenkräfte ist zum Aufsteigen zu Gott die dritte Stufe. Das Gedächtniß behält das Vergangene, und schaut durch Vorhersehung in die Zukunft; es behält auch das Einfache, die Principien der Quantitäten, den Punkt, den Augenblick, die Einheit; ferner die ewigen und unveränderlichen Grundsätze der Wissenschaften. Durch das Erstere gelangt es zur Erkenntniß der Ewigkeit, deren jedes untheilbare gegenwärtige Moment das Vergangene, Gegenwärtige, Künftige, Alles in eine und dieselbe Gegenwart umfaßt. Aus dem Zweiten ergibt sich, daß es von einem höheren Wesen, vermöge der einfachen, nicht aus den Sinnen entspringenden Formen, modificirt wird; und aus dem Dritten, daß ihm ein unveränderliches Licht leuchtet, vermittelst dessen es die unveränderlichen Wahrheiten erkennet. Aus den Gedächtnißverrichtungen folgt, daß die Seele Gottes Bild ist; denn Gott ist demselben gegenwärtig, und es begreift Gott in sich. Dieses lehren auch die Thätigkeiten des Verstandes, welche sich auf die Einsicht der Worte, Sätze und Folgerungen wesentlich beziehen. Worte kann der Verstand nicht verstehen ohne Definition. Definition ist nicht möglich ohne Auflösung in die allgemeinsten Begriffe. Also muß man das Ding und seine höchsten wesentlichen Bestimmungen, Einheit, Wahrheit und Güte, kennen. Weil aber das Ding als vollständig und unvollständig, vollkommen und unvollkommen, wirklich und möglich, und das Negative nur durch das Positive gedacht werden kann; so ist unser Verstand keiner vollkommenen Kenntniß irgend eines erschaffenen Dinges fähig, wofern ihn nicht der Begriff des reinsten, realsten und vollkommensten Wesens leitet. Denn die Erkenntniß des Unvollkommenen ist ohne Erkenntniß des Vollkommensten ohne allen Mangel nicht möglich. Der Verstand enthält also den Begriff des höchsten Wesens. — Der Verstand kann

von keiner Wahrheit fest überzeugt seyn, d. i. sie als unveränderlich erkennen, und keine nothwendige Folgerung einsehen, wofern er nicht durch ein unveränderliches Licht erleuchtet wird, weil er selbst veränderlich ist. Wenn ein Mensch läuft, so bewegt er sich; dieses folgt nothwendig, der Mensch mag existiren oder nicht. Woher die Nothwendigkeit dieser Folge? In dem Daseyn der Materie (des Objects) kann sie nicht gegründet seyn, weil dieses zufällig ist, und mithin auch die Folge zufällig seyn würde. Wäre die Nothwendigkeit der Folge eine bloße Vorstellung der Seele, so wäre dieß ein offenbarer Widerspruch, indem jene Nothwendigkeit dann eingebildet, d. i. keine Nothwendigkeit wäre. Daraus, daß der menschliche Verstand eine nothwendige Wahrheit einzusehen im Stande ist, wird also bewiesen, daß er in sich selbst die ewige nothwendige Wahrheit, d. i. die Gottheit anschaue.

Dasselbe Resultat ergibt sich auch aus dem Vermögen der Willkür, welches Bonaventura in die drei Fähigkeiten der Ueberlegung, Beurtheilung und des Begehrens eintheilet. Der Ueberlegende forscht nach dem, was das Beste ist, was er nicht könnte, wenn er nicht von dem Besten selbst eine Idee hätte. In sich selbst hat er also einen Begriff von dem höchsten Gute, d. i. von Gott. Der Beurtheilende urtheilt nach einer Regel, von deren Wahrheit er überzeugt ist; diese Ueberzeugung aber kann sich der Verstand nicht selbst geben, weil er nur nach der Regel urtheilt, und die Prüfung der Regeln stets andere Regeln ins Unendliche voraussetzt. Der Grund der Gültigkeit der Regel zur Beurtheilung kann also nichts anders als die Gottheit seyn. Das Begehren endlich strebt nach dem, dessen Genuß am glücklichsten macht, und dadurch für den Menschen am anziehendsten ist. Es kann aber nur dasjenige

jenige den Menschen glücklich machen, was entweder das höchste Gut selbst, oder dessen Abbild ist, oder sich darauf bezieht. Das höchste Gut ist aber wiederum nur die Gottheit. Das Gedächtniß also führt zur Erkenntniß des Ewigen; der Verstand zur Erkenntniß des absolut Wahren; und der Wille zur Erkenntniß des höchsten Guts. Alle drei Seelenkräfte zusammen genommen erheben die Seele zur Erkenntniß der Dreieinigkeit [175].

Die vierte Stufe der Leiter besteht darin, daß wir Gott auch an uns selbst erblicken vermöge der Erleuchtung, und nach vorgängiger Reinigung durch Glauben, Liebe und Zuversicht zu unserm Mittler. Die fünfte nennt Bonaventura das Licht über uns, und sie besteht in der Betrachtung des absoluten Seyns, welches er als Grund aller Wirklichkeit und Möglichkeit betrachtet, und aus ihm alle göttlichen Eigenschaften ableitet. Das Seyn, rein und abgesondert betrachtet, schließt alles Nichtseyn, und damit alle Möglichkeit, nicht zu seyn, gänzlich aus; es ist nothwendiges Daseyn. Es ist daher reine Wirklichkeit (actus); kein Vermögen (potentia). Dieses Seyn ist das Erste, was von uns gedacht wird. Denn wir können uns überhaupt entweder ein Nichts, oder ein Mögliches, oder ein Wirkliches denken. Das Nichts ist nicht anders, als im Gegensatze mit dem Etwas, das vorher gedacht werden muß, denkbar; und so läßt sich auch das Mögliche nicht denken, wenn nicht voraus das Wirkliche gedacht worden ist. Demnach ist das absolute Seyn der Urbegriff, durch welchen sich nur allein das Mögliche denken läßt. Ein solches Seyn ist das göttliche. — Das göttliche Urseyn

175) Bonaventurae *Itinerarium animae*. c. 3. Tiedemann Geist d. speculat. Philos. l. c.

Urseyn kann nie gedacht werden als nicht seyend, es ist also ewig und unvergänglich; es ist in ihm kein Merkmal von Nichtseyn oder Möglichkeit, darum kommt ihm die höchste Wirklichkeit zu; es kann nicht gedacht werden als von einem andern herrührend, es ist also selbst nothwendig das Erste; es hat durchaus keinen Mangel, es ist also das Vollkommenste; es kann nichts in ihm eine Verschiedenheit hervorbringen, daher ist es einfach und unveränderlich; denn als das absolut Wirkliche hat es kein Vermögen, und als das absolut Einfache kann es weder Zunahme noch Abnahme leiden. Als das Vollkommenste ist es unermeßlich; es ist ewig, zu allen Zeiten, erfüllt alle Dauer, und ist zugleich der Mittelpunkt und der Umkreis derselben; es ist ganz in Allem, und ganz außer Allem, weil es einfach und doch zugleich das Größte ist; es ist die intelligible Sphäre, deren Mittelpunkt überall, der Umkreis aber nirgends ist; es ist in Allem, aber nicht eingeschlossen; es ist außer Allem, aber nicht ausgeschlossen [176]. Auf der letzten Stufe wird endlich Gott als das höchste Gut betrachtet, um aus dem Begriffe desselben die Dreieinigkeit abzuleiten, wozu Bonaventura die Prämissen des Richard von St. Victor braucht [177].

Bonaventura gelangte, ungeachtet seiner philosophischen Ansichten, doch zu keinem herrschenden Ansehen, theils weil die Hinneigung zum Gefühl in dem Mysticismus weniger mit dem damaligen Zeitgeiste übereinstimmte, der nur der Speculation vorzügliche Achtung zusprach, theils weil zu seiner Zeit ein Schüler des großen Albert sich über alle Lehrer jener Zeit hinaus schwang, und sie durch

176) Bonaventura ibid. c. 5.

176) Bonaventura ibid. c. 6. *in Magistr. sent.* L. I. dist. III. art. 1. q. 2.

durch den Ruhm seiner Gelehrsamkeit sowohl, als seines philosophischen Talents, verdunkelte. Dieses war Thomas von Aquino. Er stammte aus dem gräflichen Geschlechte Aquino in dem Neapolitanischen, und wurde 1224 auf dem väterlichen Schlosse Roccasicca geboren. Seine gelehrte Bildung erhielt er in dem Kloster zu Monte Cassino, und hernach zu Neapel. Durch Enthusiasmus für die Wissenschaft, welcher sich seiner bemächtiget hatte, vielleicht auch durch Zuflüsterungen, entstand in ihm (1243) der Entschluß, der Welt zu entsagen, und in dem Schoße des Dominicanerordens, ungestört von allen Zerstreuungen der Welt, dem Studiren sich einzig zu weihen, ein Entschluß, welchen die Zärtlichkeit der Mutter, die Gefahr, ihre Liebe zu verscherzen, ein zweijähriges Gefängniß, und lockende Versuchungen der Sinnlichkeit nicht wankend machen konnten. Um allen Zudringlichkeiten und Versuchungen der Art zu entgehen, wurde er nach Paris, und von da nach Cöln gebracht, wo er den Unterricht des Albert genoß. Schweigend hörte er die Vorträge desselben an, und verlor sich über dieselben in stilles Nachdenken, welches von seinen Mitschülern für ein Zeichen eines schwachen Verstandes ausgelegt, von dem Lehrer aber richtiger auf die innere Anstrengung eines kräftigen großen Geistes gedeutet wurde. In der That hat sich auch Thomas den Ruhm eines der größten Theologen seiner Zeit, und eines guten philosophischen Kopfes, und das größte Ansehen erworben. Er wurde in Paris Doctor der Theologie, nachher Definitor seines Ordens, schlug größere Ehrenstellen aus, um dem Lehramte ausschließlich sich widmen zu können. Nachdem er an mehreren Orten gelehrt hatte, begab er sich nach Neapel, und starb 1274, auf der Reise zu der Lyoner Kirchenversammlung, in dem funfzigsten Jahre seines Alters, von der Mit- und Nachwelt bewundert, und geehrt

durch

durch den Titel eines allgemeinen und englischen Lehrers und durch die Heiligsprechung. Die Thätigkeit des Mannes erregt Erstaunen, wenn man an die Menge seiner gelehrten Arbeiten, die zu Rom 1570 in 18 Bänden in Folio erschienen sind, und an seine nicht lange Lebensdauer denkt.

Obgleich Thomas sehr Vieles mit seinem Lehrer gemein hat, denn er folgte denselben Richtungen, und bearbeitete fast dieselben Gegenstände, so äußerte sich doch in ihm ein freierer, selbstständigerer Geist, der nicht vom fremden Denken abhing, sondern wenigstens den Vorrath von Kenntnissen nach eigenen Ansichten bearbeitete, und unter andern Umständen, bei bessern Bildungsanstalten, ein fruchtbares Genie hätte werden können. Wir übergehen hier seine Erläuterungsschriften über den Aristoteles, in welchen er, wegen Mangel an Sprachkenntniß, mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen hatte, und seinen Commentar über den Lombarden. Aber seine Summa Theologiae, welche zwar noch kein förmliches System ist, aber doch sich einem solchen weit mehr nähert, und besonders der zweite Theil, welcher eine Moralphilosophie enthält, die in diesen Zeiten, selbst nach Hildeberts und Abälards Vorarbeiten, eine neue Erscheinung war, und mehrere kleinere philosophische Abhandlungen, beurkunden sein philosophisches Talent hinlänglich. Er ist gleich seinem Lehrer ein entschiedener Verehrer des Aristoteles und der Kirchenväter, gleich ihm hält er die geoffenbarte Erkenntniß Gottes für die höchste und gewisseste Wissenschaft, und sucht mit dieser die Aussprüche der Philosophen in Harmonie zu bringen, und durch die letzten die erste deutlicher und zusammenhängender zu machen; er fand sich daher gebunden an fremde Ideen, und eingeschränkt durch gewisse Normen, und er erscheint daher mehr wie ein Erläuterer

läuterer einer fremden Philosophie als ein philosophisch denkender Theolog. Die Klarheit und Bündigkeit, welche er den Ideen gab, die Sorge für Ordnung und Zusammenhang; sein Sinn für wissenschaftliche Erkenntniß, sein richtiges Urtheil, daß die ungeregelte Speculation die Theologie mit einem Schwall von unnützen Sätzen angefüllt habe [178]), beweisen, daß sein Geist zu andern Zeiten eine zweckmäßigere Entwickelung hätte erhalten, und der Wissenschaft wichtigere Dienste leisten können. Es ist übrigens eine schwere Aufgabe, sein wirkliches Verdienst zu bestimmen, weil er größtentheils über fremde Werke commentirt, und in seinen eigenen wissenschaftlichen Werken größtentheils fremde Ideen verarbeitet und in ein Ganzes vereiniget hat, und weil es nicht leicht ist, in denselben die Form von dem Stoffe zu trennen, seine eigenen Ideen von fremden abzusondern, und die weiteren Entwickelungen und Bestimmungen derselben auszuzeichnen. Da indessen sein Ansehen von so großem Einflusse gewesen ist, daß er als der zweite Augustinus betrachtet wird, mit welchem er auch die größte Aehnlichkeit hat, so müssen wir zum wenigsten seine Ansichten in einigen Materien darstellen, welche zu jenen Zeiten das größte Interesse hatten.

Thomas

178) Thomas *Summa Theologiae*. Prologus. Consideravimus namque hujus doctrinae novitios in iis, quae a diversis scripta sunt, plurimum impediri. Partim quidem propter multiplicationem inutilium quaestionum, articulorum et argumentorum. Partim etiam, quia ea, quae sunt necessaria talibus ad sciendum, non traduntur secundum ordinem disciplinae, sed secundum quod requirebat librorum expositio, vel secundum quod se praebebat occasio disputandi. Partim quidem, quia eorundem frequens repetitio et fastidium et confusionem generabat in animis auditorum.

Thomas richtete sein Hauptstreben auf Philosophie und Theologie, oder auf die Wahrheiten, welche durch den natürlichen Gebrauch der Erkenntnißkräfte, und diejenigen, welche durch das übernatürliche Licht oder durch Offenbarung erkannt werden. Nach der Verschiedenheit der Erkenntnißquelle behauptet er die Realität dieser beiden Wissenschaften und die Nothwendigkeit der letztern, ohne weitere Untersuchungen über die Möglichkeit, und das Verhältniß beider zu einander anzustellen, und beiden ihre gehörigen Gränzen anzuweisen. Nur das Einzige bemerkt er, daß die Theologie eine Wissenschaft aus den Principien einer höheren Erkenntniß ist, welche Gott und den Seligen eigenthümlich angehört [179]. Er läßt also beide als unabhängige Wissenschaften neben einander bestehen. In der Theorie des Erkennens hat Thomas

179) Thomas *Summa Theologiae.* P. I. Q. 1. art. 1. Necessarium fuit ad humanam salutem, esse doctrinam quandam secundum revelationem divinam praeter philosophicas disciplinas, quae ratione humana investigantur. Primo quidem, quia homo ordinatur ad Deum sicut ad quendam finem, qui comprehensionem rationis excedit secundum Isa. 64. Oculus non vidit Deus absque te, quae praeparasti diligentibus te. Finem autem oportet esse praecognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem. Unde necessarium fuit homini ad salutem, quod ei nota fierent quaedam per revelationem divinam, quae rationem humanam excedunt. Ad ea etiam, quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit, hominem instrui revelatione divina, quia veritas de Deo per rationem investigata a paucis et per longum tempus, et cum admistione multorum errorum homini proveniret, a cujus tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est. — Sacra doctrina est scientia ex principiis superioris scientiae, quae Dei et beatorum propria est, derivata.

Thomas wenig Eigenthümliches. Er blieb der Aristotelischen Theorie treu, und entwickelte sie nur weiter. Die Begriffe von den verschiedenen Vermögen der Seele sind ganz dieselben, welche Aristoteles und die Araber aufgestellt hatten. Die Seelenvermögen unterscheiden sich nach der Verschiedenheit der Thätigkeiten und der Objecte. Vegetiren, Empfinden, Denken sind verschiedene Thätigkeiten, und gehen auf verschiedene Objecte; also gibt es drei Generalvermögen der Seele, das vegetative Vermögen, die Sinnlichkeit und das Denkvermögen. Die Sinnlichkeit wird eingetheilt in das sinnliche Vorstellungs- und Bewegungsvermögen (sensibilis apprehensiva, motiva potentia). Das sinnliche Vorstellungsvermögen theilt sich in das äußere (apprehensiva de foris), die fünf Sinne, und in das innere (apprehensiva de intus), welches nach Avicenna fünf untergeordnete Vermögen, nämlich den Gemeinsinn, die Phantasie, die Imagination, das sinnliche Beurtheilungsvermögen (aestimativa), und das Gedächtniß, nach Averroes aber vier unter sich begreift, da dieser Imagination und Phantasie für eins hält [180]). Das Denkvermögen theilt sich in das vernünftige Vorstellungs- und Bewegungs- oder Begehrungsvermögen. Denn durch jede Form wird eine verschiedene Neigung bestimmt. So wie sich also nach der natürlichen Form die natürliche (organische) Neigung, und nach der sinnlichen das sinnliche Begehren richtet, so wird durch die allgemeine denkbare Form das vernünftige Begehren bestimmt. Zu dem Denken gehören zwei Principe, nämlich der thätige und der leidende Verstand, nothwendig, denn in der ganzen Natur sind die zur Erzeugung oder Thätigkeit erforderlichen Principe vorhanden. Durch ein und dasselbe Vermögen aber kann die Denk-

180) Thomae *Opuscula. Opus* 43 *de potentiis animae.* c. 1 — 5.

Denkthätigkeit nicht ausgeübt werden. Denn die Seele denkt nicht eher Etwas, bis sie durch eine denkbare Form gebildet wird, zu welcher sie in dem Verhältniß der Empfänglichkeit, wie die Pupille zu den Farben, stehet. Durch das Vermögen, wodurch sie diese Form empfängt, kann sie aber nicht in Thätigkeit gesetzt werden, sondern dazu gehört ein anderes Vermögen, welches sich zu dem möglichen Verstande und zu der denkbaren Form wie Thätigkeit verhält. Da aber die Form in den möglichen Verstand nicht anders aufgenommen wird, als wenn sie von dem Sinnlichen und Materiellen gereiniget worden, und dieses nur von demjenigen geschehen kann, was wirklich immateriell ist, so erhellet daraus die Nothwendigkeit, außer dem möglichen Verstande noch einen thätigen Verstand anzunehmen. Die Seele, welche wirklich immateriell ist, ist in Thätigkeit in Rücksicht auf die immaterielle Form, und leidend in Rücksicht auf die materielle Form, d. i. sie hat sie wirklich noch nicht, kann sie aber, wenn sie will, haben, durch den thätigen Verstand [181]). Die eigenthümliche Thätigkeit des thätigen Verstandes bestehet darin, daß er die Formen von der Materie und dem Sinnlichen Materiellen abstrahirt oder absondert, welches aber keine reale, sondern ideale Absonderung ist. Denn so wie der Sinn eins ohne das andere wahrnehmen kann, z. B. die Farbe des Apfels ohne

181) Thomas ibid. c. 6. Ad apprehensionem intellectualem duo principia sunt necessaria, scilicet intellectus, quo est omnia facere, id est intellectus agens, et intellectus, quo est omnia fieri, id est intellectus possibilis. — Per unam autem et eandem potentiam non potest actus intelligendi expleri, quia anima nihil intelligit, nisi informatur specie, ad quam est in potentia, sicut pupilla ad colores. Per illam potentiam autem, per quam recipit, non potest educi in actum, sed oportet, quod educatur in actum per aliud, quod est actu et

ohne den Geruch oder Geschmack desselben, obgleich beides nicht getrennt, sondern verbunden ist; so kann dieses die Denkkraft noch weit mehr; denn obgleich die Principe der Art oder Gattung allezeit in den Individuen und nirgends anders sind, so kann doch der Verstand eines ohne das andere sich vorstellen, z. B. Thier ohne Mensch, Mensch ohne Sokrates oder Plato, Fleisch, Knochen ohne die Seele, die Seele ohne dieses individuelle Fleisch oder Knochen. Und so denkt sich der Verstand immer abstracte Formen, oder das Höhere abgesondert von dem Niederen. Dieses ist auch kein unrichtiges Denken; denn er urtheilet nicht, daß das Eine ohne das Andere sey, sondern denkt und urtheilt von dem Einen, ohne über das Andere zu denken und zu urtheilen [182]. Das zum Denken erforderliche Object ist das

et respectu intellectus possibilis et respectu speciei intelligibilis. Cum autem species non recipiatur in intellectu possibili, nisi depuretur a sensibilibus materialibus et hoc non possit fieri nisi per id, quod est actu immateriale, patet, quod oportet ponere ultra intellectum possibilem intellectum agentem in anima, ita quod anima per aliam potentiam est in potentia, per aliam est in actu respectu specierum intelligibilium. — Anima quia actu est immaterialis, est in actu respectu speciei immaterialis, et in potentia respectu speciei materialis, et cum vult, potest eam actu facere, et hoc per intellectum agentem. Est autem in potentia respectu speciei, in quantum non habet eam actu, et in tantum potest ab ea pati.

182) Thomas ibid. Ex quo patet, quae sit operatio intellectus agentis, scil. abstrahere species a materia et a sensibilibus materialibus. Ista autem abstractio non est intelligenda secundum rem, sed secundum rationem. Sicut enim videmus in potentiis sensitivis, quod licet aliqua sint conjuncta secundum rem, tamen illorum sic conjunctorum visus vel alius sensus potest unum apprehendere

das Phantasma, und die Aehnlichkeit eines besondern Dinges, welche in dem Organ der Phantasie ist. So wie daher das körperliche Sehen durch dreierlei zu Stande kommt, nämlich durch die dem Gesicht dargebotene Farbe, durch das Gesicht, welches die Aehnlichkeit der Farbe aufnimmt, und durch die Thätigkeit des Lichts, welches die Farbe umstralt; so geschiehet auch das Denken durch dreierlei, nämlich durch den leidenden Verstand, der die Aehnlichkeit des Phantasma aufnimmt, durch die Thätigkeit des thätigen Verstandes, der die immaterielle Form von dem Phantasma abstrahirt, und durch das Phantasma selbst, welches seine Aehnlichkeit dem leidenden Verstande eindrückt. Indessen wird das Phantasma selbst nicht gedacht, so wie die Farbe gesehen wird; es ist nur in so fern Object des Verstandes, in so fern dieser seine Thätigkeit nicht ausüben kann ohne ein Bild der Einbildungskraft [183]). Das eigentliche Object des leidenden Verstandes ist aber das, was die Sache

dere altero non apprehenso — sic multo fortius potest esse in potentia intellectiva. Quia licet principia speciei vel generis nunquam sint nisi in individuis, tamen potest apprehendi unum non apprehenso altero; unde potest apprehendi animal sine homine, asino et aliis speciebus, et potest apprehendi homo non apprehenso Socrate vel Platone, et caro et ossa et anima non apprehensis his carnibus et ossibus; et sic semper intellectus formas abstractas, id est superiora sine inferioribus, intelligit. Nec tamen falso intelligit intellectus, quia non judicat, hoc esse sine hoc; sed apprehendit et judicat de uno non judicando de altero. Verglichen *opusculum* 49 *de sensu respectu singularium et intellectu respectu universalium.*

183) Thomas ibid. Objectum autem, quod requiritur ad intelligendum, est fantasma et similitudo rei particularis, quae est in organo fantasiae. Unde

Sache ist, die Quiddität, das Wesen, die Substanz des Dinges, ohne welche weder Quantität noch Qualität seyn kann. Die Aehnlichkeit der Sache, welche in der Seele ist, ist dasjenige, wodurch der Verstand ein Außending formaliter denkt; das Phantasma aber dasjenige, wodurch er wirklich denkt, wenn er eine Erkenntniß erlangt. Der mögliche Verstand empfängt die Formen, und lockt die Thätigkeit des Denkens hervor. Der thätige Verstand empfängt Nichts, sondern ist die Kraft der Seele, welche das möglich Denkbare, welches mit Materie vermischt ist, wodurch das Denken gehindert wird, zu einem wirklich Gedachten macht. Denn nur dasjenige kann wirklich gedacht werden, was ein immaterielles Seyn hat [184]).

Daß

Unde sicut visio corporalis completur per tria, scilicet per colorem, visui objectum; per visum recipientem similitudinem coloris; per actum lucis super colorem irradiantis, et de potentia visibile actu visibile facientis: ita intelligere fit per intellectum possibilem ut recipientem similitudinem fantasmatis; et per operationem intellectus agentis speciem immaterialem a fantasmate abstrahentis, et per ipsum fantasma suam similitudinem in intellectum possibilem imprimentis.

184) Thomas ibid. Proprium autem objectum ipsius intellectus possibilis est, quod quid est, id est quidditas ipsius rei — Substantia ergo rei est id, quod intellectus intelligit. Similitudo autem illius rei, quae est in anima, est illud, quo formaliter intellectus rem extra intelligit. Fantasma autem est illud, quo quasi effective intelligit in acquirendo scientiam. Intellectus vero possibilis est, qui speciem recipit, et actum intelligendi elicit, et sic solus intellectus possibilis est, qui est subjectum scientiae maxime acquisitae. Intellectus autem agens est, qui nihil recipit, sed est potentia animae, quo omnia facit actu intelligibilia,

Daß Thomas ein Realist war, erhellet schon aus dem, was oben angeführt worden. Denn ob er gleich an mehr als einem Orte erkläret, daß das Allgemeine nicht abgesondert von den Dingen existire, sondern nur in der Seele oder in dem Verstande vorhanden sey, und daher Platos vorgebliche Behauptung von der realen Existenz der Verstandeswesen bestreitet, so nimmt er doch an, daß das Object des Verstandes, die abstracte Form der Dinge, das ursprüngliche Wesen der Dinge ausmache, welches auch in den Individuen, nur durch die Materie individualisirt und verunreiniget, vorkomme, und daher, ehe es von dem Verstande erkannt werde, erst von dem Zusatz der Materie gereiniget, von dem thätigen Verstande abstrahirt werden müsse, so daß die Objecte des Verstandes nicht durch die Thätigkeit desselben gebildet, sondern schon in der Natur gebildet gefunden werden. Der Verstand nimmt, wie die Sinne das materielle, so das immaterielle Seyn und Wesen der Dinge wahr. Nur zuweilen führt er eine andere Sprache, aus welcher man auf eine entgegengesetzte Vorstellungsart schließen könnte [185]. Dieses betrifft indessen nur die logischen Art und Gattungsbegriffe, nicht die Realbegriffe. Ein geheimer Wink über die Entstehung der Begriffe, der darin lag, wurde nicht weiter beachtet. Uebrigens gründete

gibilia, quae per naturam sunt potentia solum intelligibilia, cum habeant materiam, quae intellectum impedit, quia unumquodque intelligitur, in quantum habet esse immateriale.

185) Thomae *opusculum* 42 *de natura generis.* Der Metaphysiker und der Logiker beschäftigen sich beide mit dem Dinge im Allgemeinen. Sed differunt, quia physicus procedit ex certis et demonstrabilibus; logicus autem ex probabilibus; et hoc ideo est, quod ens dupliciter dicitur, scilicet naturae et rationis. Ens autem rationis proprie dicitur de illis inten-

gründete er den Realismus, wie sein Lehrer Albert und Andere, darauf, daß die Menschen ein Verlangen nach Wissenschaft haben, welches nicht grundlos seyn kann. Alle Wissenschaft ist aber Wissenschaft des Allgemeinen, das Allgemeine muß also etwas Wirkliches seyn. Das Allgemeine kann aber abgesondert nicht wirklich seyn; wäre es aber bloß in dem Verstande, und nicht in der Sache, so wäre es nichts Wahres; es muß demnach in den Einzelnen gefunden werden. Es ist in der Vielheit und Eins außer Vielen, und auf diese Weise ist es allgemein in der Seele und auch in dem Gegenstande. Als Ersteres kann es von mehreren Gegenständen ausgesagt werden (praedicabile), als Letzteres ist es zwar nicht wirklich (actu), aber doch der Möglichkeit nach (potentia) allgemein, weil in jedem seiner Gegenstände die Möglichkeit liegt, durch den Verstand allgemein zu werden. Dasjenige, was in der Seele ist, ist aber nicht dasjenige, was in dem Gegenstande selbst ist. In der Seele ist nicht der Stein, sondern die Species des Steins. Dieses ist eine Aehnlichkeit, und als solche gibt sie nur in der Seele einen Begriff, der aber dem wahren Wesen der Dinge entspricht, und allgemein auf die Vielheit anwendbar ist, wie fern er den vielen einzelnen Dingen gleicht. Das Allgemeine ist Eins und Vieles zugleich. Vieles, in wie fern dasjenige, was durch dasselbe gedacht wird, in vielen einzelnen Dingen angetroffen wird, und daher von ihnen ausgesagt werden

intentionibus, quas ratio in rebus adinvenit, sicut est intentio generis et speciei, quae non inveniuntur in rerum natura, sed sequuntur actiones intellectus et rationis. Et hujusmodi ens est subjectum logicae, et illud ens aequiparatur enti naturae, quia nihil est in rerum natura, de quo ratio non negotietur. Vergleichen *opusculum* 56 *de universalibus*.

werden kann; Eins in der Erkenntniß, weil die vielen Dinge, in wie fern sie einander ähnlich sind, nur einen Verstandesbegriff setzen, weil der Verstand unter den ähnlichen Dingen, in so fern sie ähnlich sind, gar nicht unterscheiden kann [186]).

Die Erkenntniß endlicher Wesen wird durch die Natur der Objecte der Erkenntniß bestimmt, denn diese bringen die Existenz hervor, die Erkenntniß setzt daher die Erkenntniß der Objecte voraus, und hört mit diesen auf. Denn wenn gleich die Aehnlichkeiten der Dinge in der Seele noch fortdauern, wenn auch die Dinge nicht mehr sind, so erkennt man doch nicht diese Aehnlichkeiten, sondern durch diese die Dinge. Existirten daher diese nicht mehr, so würde etwas als wirklich vorgestellt, was nicht wirklich ist, diese Erkenntniß wäre daher falsch, das ist, gar keine Erkenntniß. Hierin ist die Erkenntniß verschieden von der Kunst und ihren Objecten, weil durch die Kunst Objecte nach Begriffen hervorgebracht werden, die Begriffe also vor den Objecten vorhanden sind [186 b]). Anders aber ist es mit dem göttlichen

186) Thomae *opusculum* 55 *et* 56 *de universalibus*. Similitudo sive species existens in anima est una numero et universalis. Ejus autem universalitas non est ex hoc, quod est in anima, sed ex hoc, quod comparatur ad multa singularia se habentia opinata. — Universale est unum et plura: plura, in quantum in pluribus est, alioquin non posset praedicari de pluribus, ut homo in re est plura, quia de pluribus praedicatur. Est autem unum in cognitione, quia, licet plura, secundum quod plura non constituunt unum intellectum, tamen plura, secundum quod similia sunt, constituunt unum intellectum, ita quod intellectus non potest distingui inter similia, in quantum sunt similia.

186 b) Thomae *opusculum* 56 *de universalibus*. Quaedam res habent esse a natura, et quaedam ab arte, ut

lichen Verstande, welcher die Dinge nach Begriffen hervorbringt, wo die Begriffe also vor ihren Objecten vorausgehen.

Hierauf beruhen die Grundsätze des Thomas von der Wahrheit. Das Wahre ist dasjenige, wornach der Verstand strebt, so wie das Gute das unmittelbare Object des Willens ist. Wahrheit ist der Zweck einer Erkenntniß. Eine Erkenntniß ist wahr, in so fern sie mit der erkannten Sache übereinstimmt. Wahrheit ist Uebereinstimmung zwischen dem Verstande und einer bestimmten Sache. Der Grund der Wahrheit muß aus einem Verstande abgeleitet werden [187]. Ein Ding kann aber auf eine zweifache Weise auf einen Verstand bezogen werden, entweder wie das zu Messende auf den Maßstab, oder wie der Maßstab auf das zu Messende, oder, welches eben so viel ist, entweder an sich, oder zufällig. Das erste findet Statt

 bei

ut artificialia. Sed de rebus naturalibus cognitionem habere non possumus, nisi praeexistant. Quod est, quia nostra scientia causata est ab ipsis et posterior est ipsis, quia noster intellectus non intelligit eas, nisi per similitudines earum. Similitudo autem rei posterior est ipsa re, et ad hoc, quod sit effectus, oportet quod praeexistat causa. Ex quo sequitur, quod destructis rebus destruitur scientia, et non valet dicere, quod similitudines remanserunt apud animam. Nam de similitudinibus illis non est scientia, sed de rebus, quarum illae sunt similitudines.

187) Thomae *Summa Theologiae*. P. 1. q. 16. art. 1. Cum verum sit in intellectu, secundum quod conformatur rei intellectae, necesse est, quod ratio veri ab intellectu derivatur, ut res etiam intellectu vera dicatur, secundum quod habet aliquem ordinem ad intellectum.

bei dem göttlichen Verstande, welcher ursprünglich practisch, productiv ist, von welchem daher das Seyn der Dinge abhängt. So wie ein Kunstwerk wahr oder falsch genannt wird, je nachdem es mit der Absicht und dem Begriffe des Künstlers übereinstimmt oder nicht. Auf diese Weise ist jedes Ding wahr in Beziehung auf den göttlichen Verstand, in so fern es so ist, wie es Gott vorher gedacht hat, oder in so fern es die Aehnlichkeit mit den ursprünglichen Begriffen in dem göttlichen Verstande erreichet. Das zweite findet bei dem speculativen endlichen Verstande der Menschen Statt, auf welchen sich die Dinge nur in so fern beziehen, als sie von demselben erkennbar sind. Hier ist der Verstand wahr oder falsch, je nachdem er mit dem Dinge übereinstimmt, oder von demselben abweicht. Wahrheit ist daher ursprünglich in dem göttlichen Verstande, abgeleiteter Weise in den Dingen, in wie fern sie auf den Verstand ihres Urhebers bezogen werden [188]. Demnach ist jedes Ding

188) Thomas ibid. l. c. Res autem intellecta ad intellectum aliquem potest habere ordinem vel per se, vel per accidens. Per se quidem habet ordinem ad intellectum, a quo dependet secundum suum esse, per accidens autem, ad intellectum, a quo cognoscibilis est. Unde unaquaeque res dicitur vera absolute, secundum ordinem ad intellectum, a quo dependet, et inde est, quod res artificiales dicuntur verae per ordinem ad intellectum nostrum; dicitur enim domus vera, quae assequitur similitudinem formae, quae est in mente artificis. — Et similiter res naturales dicuntur verae, secundum quod assequuntur similitudinem specierum, quae sunt in mente divina. Dicitur enim verus lapis, quia assequitur propriam lapidis naturam secundum praeconceptionem intellectus divini. Sic ergo veritas principaliter est in intellectu, secundario vero in rebus, secundum quod comparantur ad

Ding wahr, wiefern ihm die seiner Natur eigenthümliche Form oder sein Wesen zukommt, und das Ding und das Wahre sind Wechselbegriffe [189]).

Wenn die Vorstellungen der Sinne oder des bloß begreifenden Verstandes mit den Dingen übereinstimmend sind, so ist in denselben zwar Wahrheit enthalten, aber diese Wahrheit wird doch durch diese Vorstellungen selbst nicht erkannt. Weder die Sinne, noch der bloß begreifende Verstand können jene Uebereinstimmung einsehen, sondern sie nehmen sie bloß auf. Der Verstand hingegen, in wie fern er in seinen Urtheilen verbindet und trennet (intellectus componens et dividens), vermag diese Zusammenstimmung zu erkennen, und urtheilt daher, ob das Ding so sey, wie es wahrgenommen und gedacht worden. Daher kommt nur ihm in dem eigentlichen Sinne, nicht den Sinnen und dem begreifenden Verstande, Wahrheit zu. Ob aber gleich in Gott kein Verbinden und Trennen gedacht werden kann; so liegt

ad intellectum ut ad principium. *Commentar. in libr. 1. de interpret. opusculum* 45. *tractatus de interpretatione.* p. 348. (Lyon 1572.)

189) Thomas ibid. art. 2. 3. Omnis res est vera, secundum quod habet propriam formam naturae suae. — Ergo dicendum, quod verum est in rebus et in intellectu. Verum autem, quod est in rebus, convertitur cum ente secundum substantiam, sed verum, quod sst in intellectu, convertitur cum ente, ut manifestativum cum manifestato. Nach diesem Maßstabe bestimmte auch Thomas den Werth der Wissenschaften. Die Metaphysik ist die gewisseste Wissenschaft, weil sie das ens in quantum ens zum Gegenstande hat; höchst ungewiß ist die Logik, weil sie das Ding nur aus der zweiten Hand, die secundas intentiones, betrachtet, die ihr Seyn in der Seele und von der Seele haben. *Opusculum* 56. p. 376.

liegt doch in seinen Vorstellungen die höchste Wahrheit, weil er durch sie die Dinge ganz so denkt, wie sie sind; sein Verstand ist der Maßstab und der Grund alles Daseyns und alles Verstandes außer ihm. Auf diese Weise sind alle Dinge nur wahr durch eine erste ursprüngliche Wahrheit, die in dem göttlichen Verstande liegt, und welcher sie ihrem Wesen nach gleich gemacht worden sind; und wenn es gleich viele Wesen und Formen der Dinge gibt, so gibt es doch nur eine Wahrheit in dem göttlichen Verstande. Sehen wir aber auf die Wahrheit, so wie sie in jedem erschaffenen Verstande nach seinen eigenen Gründen liegt; so gibt es in jedem derselben viele Wahrheiten, in so fern mehrere erkannte Dinge in demselben vorhanden sind [190]). Durch diese Bestimmungen war der Begriff der Wahrheit selbst wenig aufgeklärt worden, weil das logische und das reale Wesen nicht unterschieden worden war. Thomas hatte hauptsächlich die metaphysische Wahrheit in Augen, und gründete auf diese auch die logische materiale, ließ aber dabei die Frage: wie die Uebereinstimmung eines Dinges mit der göttlichen Idee erkannt werden könne, unbeantwortet. Sie ist freilich unbeantwortlich; aber eben darin besteht der Fehler seiner Theorie, daß er Etwas, das sich nicht erkennen läßt, wovon man bloß eine Idee hat, zum Maßstab und Kriterium der Wahrheit machte.

Dieselbe Verwechselung des logischen und realen Wesens liegt auch den Erörterungen des Thomas über die Begriffe, Ding, Wesen, Form und Materie zum Grunde, welche in der Metaphysik des Aristoteles eine Hauptrolle spielen.

Ding

190) Thomas ibid. art. 2. 5. 6.

Ding heißt überhaupt Alles, wovon ein bejahender Satz kann gebildet werden, wenn auch dadurch nichts wirklich in der Sache gesetzt wird. In diesem Sinne heißen auch Negationen und Privationen als die Blindheit Dinge. In der engeren Bedeutung heißt nur dasjenige Ding, was etwas in der Sache wirklich setzt. Hiernach ist die Blindheit kein Ding [191]). Der Ausdruck Wesen (essentia) wird nur von Dingen in der zweiten Bedeutung gebraucht; denn nach der ersten gibt es auch Dinge, als die Privationen, welche kein Wesen haben. Das Wesen ist etwas, das allen Dingen zukommt, wodurch verschiedene Dinge in verschiedene Arten und Gattungen gesetzt werden. Da nun aber dieses durch die Definition jedes Dinges ausgedrückt wird, welche anzeigt, was ein Ding ist, so haben die Philosophen den Ausdruck Quiddität an die Stelle des Worts Wesen gesetzt. Eben dasselbe heißt auch Form und Natur, in so fern man unter Form die Gewißheit eines jeden Dinges, und unter Natur dasjenige versteht, was von dem Verstande auf irgend eine Weise gedacht und begriffen werden kann. Vornehmlich und eigentlich bezeichnet das Ding nur Substanzen, minder eigentlich Accidenzen. Das Wesen ist daher auch eigentlich nur in Substanzen, uneigentlich in den Accidenzen enthalten. Die Substanzen sind aber theils einfach, theils zusammengesetzt. In beiden Arten ist das Wesen enthalten, aber in den einfachen auf eine edlere

191) Thomae *opusculum* 30 *de ente et essentia.* Secundo modo potest dici ens omne id, de quo affirmativa propositio potest formari, etiamsi illud nihil ponat in re, per quem modum etiam privationes et negationes entia dicuntur. Dicimus enim, quod affirmatio est opposita negationi, et quod coecitas est in oculo. Sed primo modo non potest dici ens, nisi quod aliquid in re ponit.

edlere und wahrhaftere Weise, weil sie eine vorzüglichere Existenz besitzen und Gründe der zusammengesetzten sind, wie z. B. Gott, der die erste und einfachste aller Substanzen ist [192]).

Die zusammengesetzten Substanzen bestehen aus Form und Materie. Die Aufhellung dieser Begriffe hat sich Thomas besonders angelegen seyn lassen, ob es ihm gleich damit nicht gelungen ist. Einiges kann seyn, wenn es gleich noch nicht ist; Einiges ist schon. Das erstere ist das mögliche (esse in potentia), das andere das wirkliche Seyn (esse in actu). Das Seyn ist aber von doppelter Art, substantielles oder wesentliches und accidentelles, z. B. ein Mensch seyn, und ein weißer Mensch seyn. Beiden Arten des Seyns entspricht eine Möglichkeit. Ein Mensch kann weiß, der Same kann Mensch seyn. Dasjenige, dem diese Möglichkeiten zukommen, kann Materie genannt werden. Was der Substanz nach wirklich seyn kann, ist die Materie, woraus etwas wird (materia ex qua); was dem Accidenz nach wirklich seyn kann, ist die Materie, worin etwas wird (materia in qua). Der Same z. B. ist die Materie, woraus der Mensch wird; der Mensch die Materie, worin die Weiße wird. Eigentlich wird dasjenige, was der Substanz nach wirklich seyn kann, die erste Materie, und was als Accidenz wirklich seyn kann, das Subject genannt. Der Same also, woraus der Mensch werden kann, ist die erste Materie; der Mensch aber das Subject der Farbe. Durch das Subject wird das Accidenz wirklich, das Accidenz ist in einem Subjecte. Die erste Materie dagegen ist nicht in einem Subjecte. Das Subject existirt völlig an und für sich, ohne daß zu seiner Existenz etwas hinzukommen müßte.

192) Thomas ibid.

müßte. Der Mensch z. B. existiret, er mag eine bestimmte Farbe haben oder nicht. Die Materie aber hat nur eine unvollständige, oder eigentlich gar keine Existenz; sie kann nur dadurch zum Daseyn gelangen, daß Etwas zu ihr hinzukommt. Die Form gibt der Materie das Daseyn, aber nicht das Accidenz dem Subjecte, sondern umgekehrt [193].

Dasjenige, wodurch etwas existiret, es sey der Substanz oder dem Accidenz nach, kann überhaupt Form genannt werden. Der Mensch, der der Möglichkeit nach weiß ist, wird durch die Weiße zu einem wirklich weißen, und der Same, der der Möglichkeit nach ein Mensch ist, wird durch die Seele zu einem wirklichen Menschen. Da die Form bewirkt, daß ein Ding wirklich ist, so heißt sie eben deswegen selbst Wirklichkeit (actus). Diejenige Form, welche ein Ding der Substanz nach wirklich macht, heißt substanzielle Form, diejenige aber, welche es dem Accidenz nach wirklich macht, accidentelle Form [194].

Die Entstehung (generatio) ist eine Bewegung, ein Uebergang zur Form. Es gibt daher nach Verschiedenheit der Form eine substanzielle, und eine rela-

193) Thomae *opusculum* 31 *de principiis naturae.*

194) Thomas ibid. Sicut autem omne, quod est in potentia, potest dici materia, ita omne, a quo habet aliquid esse quodcunque, sit illud sive substantiale, sive accidentale, potest dici forma, sicut homo, cum sit potentia albus, fit per albedinem actu albus, et sperma cum sit potentia homo, fit actu homo per animam. Et quia forma facit esse in actu, ideo dicitur, quod forma est actus. Quod autem facit esse actu substantiale, dicitur forma substantialis, et quod facit actu esse accidentale, dicitur forma accidentalis.

relative Entstehung. Jene findet Statt, wenn ein Mensch entsteht dadurch, daß die Materie die Form annimmt; diese, wenn der Mensch eine gewisse Farbe bekommt. Durch jene wird der Mensch überhaupt, durch diese wird der Mensch Etwas. Das Entstehen ist Uebergang vom Nichtseyn zum Seyn; das Vergehen Uebergang vom Seyn zum Nichtseyn. Nicht aus jedem Nichtseyn kann Etwas entstehen, sondern nur aus demjenigen Nichtseyenden, was seyn kann. Das Entstehen setzt also dreierlei voraus: 1) Etwas, was seyn kann (Materie); 2) Etwas, das noch nicht ist, was es werden soll (Privation); 3) Etwas, wodurch ein Wirkliches wird (Form). Diese drei Erfordernisse machen die Principien der Natur aus. Die Form gibt dem entstehenden Dinge Wirklichkeit. Materie und Privation sind in Ansehung des Dinges einerlei, nur verschieden nach der Beziehung, worin man sie nimmt. Metall und formlos sind vor der Verbindung mit der Form einerlei; aber in einer Beziehung ist die Rede vom Metall, in einer andern von der Formlosigkeit. Die Privation ist daher ein zufälliges (per accidens) Princip, weil sie in der Materie vorkommt, ohne doch wesentlich zu ihr zu gehören. Daraus folgt aber nicht, daß sie nicht nothwendig sey; denn das Accidenz ist doppelt, nothwendig und trennbar. Die Materie kann aber nie ohne alle Privation seyn, weil eine Form immer nothwendig die andere ausschließt. Die Materie ist entweder ohne Form, und dann heißt sie die erste Materie, oder sie hat schon eine Form, wie das Metall, ehe es eine Bildsäule wird. Die erste Materie kann nicht definirt, und nur in Beziehung auf die Form erkannt werden. Denn alle Definition wird erst durch die Form möglich; sie verhält sich daher zu allen möglichen Formen und Privationen, wie das Metall zur Bildsäule. Die Materie kann so wenig als die Form

ent-

entstehen; denn sonst würde die Materie wieder Materie, und die Form wieder Form ins Unendliche voraussetzen. Die erste Materie kann auch für sich nicht wirklich vorhanden seyn; denn die wirkliche Existenz wird durch die Form bestimmt, welche der Materie nicht zukommt; und sie ist also bloß der Möglichkeit nach (secundum potentiam) vorhanden.

Materie, Form und Privation sind indessen doch zur vollendeten Entstehung eines wirklichen Dinges noch nicht hinreichend. Das Mögliche kann sich selbst nicht wirklich machen; es muß ein thätiges Princip als wirkende Ursache hinzukommen, damit die Form aus der Materie hervorgehe. Alles Wirkende wirkt zu einem Zwecke; es muß demnach auch eine Endursache geben. Die Ursachen der Dinge lassen sich also überhaupt auf vier Gattungen zurückführen, nämlich die materiellen, formellen, wirkenden und Endursachen. Aus der Zweckmäßigkeit der Wirkungen eines Dinges folgt aber nicht nothwendig, daß es ein verständiges Wesen sey. Ein Ding kann nach Zwecken wirken, ohne dieselben zu kennen, oder sie einer vernünftigen Ueberlegung gemäß zu bestimmen. Physische Körper wirken zweckmäßig, sind aber zu ihrer Wirksamkeit nothwendig bestimmt, und haben keine Auswahl. Verstand ist nur dann mit zweckmäßiger Wirksamkeit eines Dinges verbunden, wenn und so fern die Thätigkeiten desselben nicht durch die Natur, sondern durch den überlegenden freien Willen bestimmt werden [195].

Da die zusammengesetzten Substanzen aus Materie und Form bestehen, so entsteht die Frage: welche von beiden das Wesen derselben begründe? Die

195) Thomas ibid.

Die Materie allein kann das Wesen derselben nicht ausmachen, denn das Wesen wird durch das Geschlecht des Dinges bestimmt, aber durch die bloße Materie wird kein Ding dem Geschlechte nach erkennbar. Die Form allein begründet aber das Wesen auch nicht, weil das Wesen durch die Definition ausgesagt wird, und die Definition physischer Objecte beides, Form und Materie, nothwendig enthalten muß. Endlich kann auch das Wesen der zusammengesetzten Substanzen nicht in einem bloßen Verhältniß der Materie zur Form gesucht werden; denn dieses würde ein äußeres Accidenz seyn, wodurch der Gegenstand selbst nicht erkannt würde. Es kann demnach das Wesen derselben in nichts anderm, als eben in der Zusammensetzung von Materie und Form, bestehen, und ist nicht mehr und nicht minder in der Materie, als in der Form begründet [196]).

In dieser Theorie von den Principien der Natur, welche nur eine deutlichere Entwickelung der Aristotelischen ist, werden logische Wesen zu Realwesen, Reflexionsbegriffe zu Principien, und die Gattungen der Dinge zu den substanziellen Formen der Dinge gemacht. Hier entstand nun nothwendig die Frage nach dem Princip der Individuation. Wie soll man erklären, daß ein Mensch der Mensch überhaupt und doch zugleich auch dieser individuelle Mensch ist? Was macht ein Individuum zu diesem bestimmten Individuum und keinem andern? Denn da man einmal angefangen hatte, alle Eigenschaften und Beschaffenheiten der Dinge aus den beiden angenommenen Principien der Form und der Materie abzuleiten, so mußte man auch aus ihnen die besonderen individuellen Bestimmungen, die in dem Individuum zu den Merk-

196) Thomas ibid.

Merkmalen der Gattung und Art hinzugekommen waren, abzuleiten suchen. Die Form konnte aber als das Allgemeinere eben so wenig den Grund des Individuellen enthalten, als die Materie, welche das Gemeinsame war, das allen materiellen Wesen zukommt, und von den verschiedenen Formen erst seine Verschiedenheit erhält. Indessen nahm doch Thomas die Materie als das Princip der Individuation an, nur nicht die Materie schlechtweg, sondern die bezeichnete Materie (signata), das ist, diejenige, welche unter bestimmter Quantität oder Dimension gedacht wird, und welche macht, daß Etwas ein in Raum und Zeitverhältnissen anschauliches Ding wird [197]). Daß durch diese Cirkelerklärung nichts erklärt werde, ist einleuchtend, und zudem verwickelte sich Thomas

197) Thomae *opusculum* 30 *de ente et essentia.* c. 2. 3. 5. *opusculum* 32 *de natura materiae et dimensionibus interminatis.* c. 3. Cum ergo forma recipitur in materia, circumscriptis omnibus per intellectum dimensionibus, fit aliquid existens in genere substantiae et ultimam completam habens rationem individui in substantia. Sed non fit hic et nunc demonstrabile sine dimensionibus determinatis et certis, quas habere necesse est, eo quod forma recipitur in materia, cum impossibile sit eam recipi in materia, quin constituatur corpus substantiae, sub cujus propria figura sunt dimensiones ipsae. Et ideo dicitur, quod materia sub certis dimensionibus est causa individuationis; non quod dimensiones causent individuum, cum accidens non causet suum subjectum; sed quia per dimensiones certas demonstratur individuum hic et nunc, sicut per signum proprium individui et inseparabile. — Signatio ejus (materiae) est esse sub certis dimensionibus, quae faciunt esse hic et nunc ad sensum demonstrabile. *opusculum* 29 *de principio individuationis.*

Thomas durch dieselbe in große Verlegenheit, wenn die Individualität der Seelen, der immateriellen Wesen, die nicht aus Materie und Form bestehen, sondern subsistirende Formen sind, deducirt werden sollte. Es gibt, sagt er, dreierlei Formen. Es gibt eine Form, die ihr Seyn selbst ist, von nichts Vorhergehendem etwas empfängt, und keinem Nachfolgenden sich mittheilt. Diese Form ist Gott, und daher allein absolut einfach. Es gibt zweitens andere Formen, welche zwar nicht mit der Materie verbunden werden, aber doch nicht ihr Seyn selbst sind, und bei welchen das Wesen und das Seyn zusammengesetzt ist; diese sind daher von der einen Seite endlich, von der andern unendlich, weil ihr Seyn von Oben herab durch ein Anderes begränzt ist, aber nicht herabwärts, weil sie mit keiner Materie verbunden werden. Es gibt drittens Formen, welche durchaus endlich sind, weil sie nicht allein, wie jede Kreatur, ihr Daseyn von einem andern Wesen haben, sondern auch in eine Materie aufgenommen werden, diese sind in dem Verhältnisse, als sie mehr oder weniger in die Materie eingesenkt sind, mehr oder weniger beschränkt. Die zweiten abgesonderten Formen vertreten sich selbst die Stelle des ersten Subjects, weil sie mit keiner Materie verbunden sind. Da sie bloß aus Form bestehen, so macht auch die Form ihr Wesen aus, und da die Form zugleich erstes Subject ist, so individualisiren sie sich selbst, so daß es so viel Individuen, als Gattungen und Formen, gibt. Demnach müßte jedes Individuum auch zugleich Gattung seyn, welches doch widersprechend ist [198].

Obgleich

198) Thomae *opusculum* 30 *de ente* c. 5. *opusculum* 32 *de natura materiae*. c. 3. Cum enim subjectum in aliqua specie, seu aliqua pars subjectiva sit prima substantia, quae individuum dicitur, illud quod tenet

Obgleich die Grundbegriffe dieser Metaphysik Aristotelisch sind, so hatte sie doch selbst einen andern Geist erhalten, und zwar durch die innigere Beziehung auf Theologie, als den eigentlichen Zweck aller metaphysischen Forschung, und wegen der Vermischung der Alexandrinischen und Arabischen Ideen mit den rein Aristotelischen. Daher ist auch Thomas nicht weit entfernt von einem ontologischen Emanationssystem, wovon man hier und da Aeußerungen findet [199]).

Dieser Tendenz wegen ist das System der Theologie das Hauptwerk seiner wissenschaftlichen Thätigkeit [200]). Zwar scheint es, als wenn er darin mehr ein System der positiven kirchlichen Lehren, als der philosophischen Erkenntnisse beabsichtiget habe, weil er die Theologie als eine Wissenschaft aus höheren Principien, als der Vernunft, nämlich der offenbarten göttlichen Weisheit, betrachtet,

tenet rationem primi subjecti est causa individuationis et divisionis speciei in suppositis. Primum autem subjectum est, quod in alio recipi non potest. Et ideo formae separatae eo ipso, quod in alio recipi non possunt, habent rationem primi subjecti, et ideo seipsis individuantur. Et cum in ipsis non sit nisi forma, est in eis forma secundum rationem formae. Et ideo cum in eis sit idem suppositum et forma, ex quo seipsis individuantur in quantum habent rationem primi subjecti ad multiplicationem suppositorum, multiplicatur in eis forma secundum rationem formae, secundum se et non per aliud, quia non recipiuntur in alio. Omnis enim talis multiplicatio multiplicat speciem, et ideo in eis tot sunt species, quot sunt individua.

199) Man sehe z. B. *opusculum* 30 *de ente.* c 3. *Summa Theologiae.* P. I. Qu. 8. art. 1. Qu. 7. art. 1.

200) In vier verschiedenen Werken hat Thomas die Grundsätze der Theologie entwickelt, in seinem Commentar über

trachtet, welche über die Philosophie erhaben sey, und dieselbe ergänze. Indessen enthalten die zwei ersten Theile doch mehr Philosophie, als Offenbarungslehre; er raisonnirt aus angenommenen Vernunftprincipien, und entscheidet aus denselben vorzüglich die aufgeworfenen Fragen. Wenn er auch die Autorität der Bibel und der Kirchenväter nicht ausschließt, so ist das Ganze doch mehr eine Analyse der theologischen Begriffe, nur nicht ganz rein und vollständig, sondern vermischt mit den Aussprüchen der Autorität, und bis auf gewisse aus derselben angenommene Principe, doch mit einem subtilen dialektischen Geiste, fortgeführt. Die Summe zeichnet sich in Rücksicht auf Stoff und Form, und besonders durch die letzte aus. Nicht nur darum, weil in dem ersten Theile propädeutische Untersuchungen über die Wissenschaft, ihren Inhalt, Form, Principien angestellt, sondern auch, daß das Ganze in drei Theile, mit deutlicherer Beziehung auf die Idee und den Zweck der Wissenschaft unterschieden und abgesondert wird, worin sich eine klärere Ansicht des systematischen Geistes offenbaret. In dem ersten Theile wird nämlich von Gott als dem höchsten Ideal, dem vollkommensten Wesen, und demjenigen, was durch die göttliche Allmacht hervorgebracht worden; in dem zweiten Theile von dem

über Peter des Lombarden Sentenzen, in seinen quaestionibus disputatis, in seiner Widerlegung der heidnischen Irrthümer (contra Gentiles), und in seiner Summa Theologiae. Wir haben hier aber nur das letzte zu Rathe gezogen, theils weil uns die anderen Schriften nicht zu Gebote standen, theils weil diese Summa zu seinen späteren Schriften gehöret, welche er in dem Alter verfertigte, wo seine Kenntnisse und Urtheile zur höchsten Reife gekommen waren. Sie ist aus demselben Grunde nicht vollendet, enthält aber doch die Moral, den schätzbarsten Theil des Ganzen.

dem Menschen, als Ebenbild Gottes, in so fern er ein mit Vernunft und Freiheit wirkendes Wesen ist, von den Gründen und dem höchsten Zweck seiner Handlungen, das ist, von dem Streben der Menschen nach Gott, und dessen Gegentheil, oder von Tugenden und Lastern; in dem dritten Theile von Christus, dem Stifter der christlichen Religion, und seinen zur Erlangung der Seligkeit angeordneten Heilmitteln, oder den Sacramenten, gehandelt [201]). Doch ist in den einzelnen Theilen oft wenig Zusammenhang zwischen den einzelnen Sätzen, woran die fortdauernde Anhänglichkeit an dem Gewöhnlichen in Rücksicht auf das Materiale der Glaubensartikel und auf die Methode der Behandlung wohl hauptsächlich Schuld ist. Thomas stellt nämlich gewisse Fragen in Beziehung auf die Glaubensartikel auf, und führt die Entscheidung derselben erst nach Angabe des entgegengesetzten, aus Autoritätsgründen abgeleiteten Satzes, herbei, wobei nie eine strenge Ordnung, Bündigkeit und systematische Einheit erlangt werden konnte. Auch verdient dieses System der Theologie darum Aufmerksamkeit, weil die Coalition der Theologie und Philosophie wirklich zu Stande gekommen ist. Denn wenn er auch die Glaubensartikel als Principe dieser Wissenschaft betrachtet, welche nicht demonstrirt werden können, aus welchen aber andere Sätze bewiesen werden, so beweist er

201) Thomae *Summa Theologiae*. Qu. 2. Quia igitur principalis intentio hujus sacrae doctrinae est, Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae, ad hujus doctrinae expositionem tendentes, primo tractabimus de Deo, secundo de motu rationalis creaturae in Deum, tertio de Christo, qui secundum quod homo via est nobis tendendi in Deum.

er sie doch zuweilen directe und indirecte durch philosophische Gründe, welche er aus dem Aristoteles und den Alexandrinern, vorzüglich auch aus dem Dionysius dem Areopagiten entlehnt, so daß hierdurch nicht allein Theologie und Philosophie, sondern auch verschiedene philosophische Systeme durch die Beziehung auf einen Zweck in die innigste Berührung und Vereinigung treten. Endlich muß auch sein Bestreben, die speculirende Vernunft in Schranken zu halten, und eine Menge von unnützen Fragen abzuhalten, wovon wir schon oben gesprochen haben, mit Ruhm erwähnt werden. Es war die Folge von seinem wissenschaftlichen Geiste, der nicht aufs Gerathewohl, auch nicht um blos durch Subtilität zu glänzen, sondern nach einem objectiven wissenschaftlichen Zwecke auf Erkenntniß ausging.

Die beiden ersten Theile interessiren uns hier vorzüglich, weil sie, obgleich mit einigen positiven Lehren und Gründen vermischt, die höhere Metaphysik enthalten. Wir werden daher einige Hauptsätze, welche seine Denkart, oder die Denkart des scholastischen Zeitalters, und den Fortschritt in der Analyse und Combination der Begriffe beurkunden, herausheben.

Die Lehre von Gott, hat drei Theile, nämlich von dem Wesen Gottes, von dem Unterschiede der Personen, und von dem Hervorgehen der Kreaturen aus Gott. Dem ersten Theile wird die Untersuchung von Gottes Daseyn und der Erkenntniß desselben, ob es unmittelbar gewiß oder demonstrabel sey, vorausgeschickt. G o t t e s D a s e y n scheint u n m i t t e l b a r g e w i ß zu seyn. Denn erstlich heißt das unmittelbar gewiß, dessen Erkenntniß uns von Natur beiwohnt, wie bei den ersten Erkenntnißprincipien klar ist. Die Erkenntniß, daß Gott existirt, ist uns aber nach Damascenus angeboren. Zweitens. Auch dasjenige heißt unmittelbar gewiß, was begriffen wird, sobald als man die Begriffe verstanden hat,

hat, welches der Philosoph in seinen analytischen Büchern von den ersten Principien der Demonstration erweist. Wer nun aber versteht, was das Wort Gott bedeutet, nämlich ein Wesen, über welches ein größeres nicht gedacht werden kann (Anselmus Deduction), der siehet auch ein, daß dieses Wesen wirklich ist. Drittens. Daß die Wahrheit sey, ist an sich einleuchtend, denn wer jenes läugnet, räumt ein, daß die Wahrheit sey: denn wenn die Wahrheit nicht ist, so ist es wahr, daß die Wahrheit nicht ist. Daß aber die Wahrheit sey, ist etwas Wahres. Also muß die Wahrheit seyn. Gott ist aber die Wahrheit; also ist es an sich gewiß, daß Gott ist [202]. Dagegen streitet aber, daß nach Aristoteles 4 B. der Metaphysik das Gegentheil von dem, was unmittelbar erkannt ist, nicht gedacht werden kann. Nun kann aber das Gegentheil von dem Satze, Gott ist, nach Psalm 52 gedacht werden. Also ist es nicht unmittelbar gewiß. Diese Gegensätze vereiniget Thomas durch den Schlußsatz: Gottes Daseyn ist an sich unmittelbar einleuchtend, aber nicht in Beziehung auf uns. Es kann Etwas auf eine doppelte Art unmittelbar gewiß seyn, nämlich an sich, ohne Beziehung auf uns, und zweitens sowohl an sich, als auch in Beziehung auf uns. Ein Satz ist unmittelbar gewiß, wenn das Prädicat in dem Begriffe des Subjects eingeschlossen ist, als: der Mensch ist ein Thier. Gibt es nun einen solchen Satz, dessen Subject und Prädicat allen bekannt ist, so ist er auf die zweite Weise unmittelbar gewiß; ist das aber nicht der Fall, so ist er

202) Thomas ib. q. 2. a. 1. Praeterea veritatem esse, est per se notum. Quia qui negat veritatem esse, concedit veritatem [non] esse. Si enim veritas non est, verum est, veritatem non esse. Veritatem esse, est aliquid verum, oportet quod veritas sit. Deus autem est ipsa veritas, Joh. 14. Ergo Deum esse, est per se notum.

zwar an sich gewiß, aber nicht in Beziehung auf diejenigen, die keine Kenntniß von dem Subject und Prädicat haben. Diesem nach ist der Satz: Gott ist, zwar an sich unmittelbar gewiß, weil das Prädicat mit dem Subjecte identisch ist, da Gott sein eigenes Seyn ist; aber nicht für uns, weil wir nicht wissen, was Gott ist, und er bedarf daher eines Beweises durch dasjenige, was für uns das Bekanntere, in Rücksicht auf die Natur aber das Unbekanntere ist, nämlich durch die Wirkungen [203]).

Gottes Daseyn ist demonstrirbar, und zwar a posteriori, nicht a priori. Man demonstrirt etwas a priori durch seine Ursache; a posteriori durch seine Wirkungen, in so fern sie uns bekannter sind, als ihre Ursache. Denn in so fern kann bewiesen werden, daß die eigenthümliche Ursache derselben existire, weil nach der Abhängigkeit der Wirkung von der Ursache durch die Wirkung die vorgängige Existenz der Ursache nothwendig gesetzt wird. Schon hieraus muß man schließen, daß vorzüglich die cosmologischen Beweisarten gesucht und geschätzt wurden. Der ontologische, welchen Anselm versucht hatte, fand kein Glück, und Thomas scheint der Kritik des Gaunilo beizutreten, daß aus dem Begriffe des vollkommensten Wesens noch nicht das Daseyn desselben folge, welches daher schon gegeben seyn müßte, wenn der Beweis Gültigkeit haben sollte [204]) — eine Kritik, die er selbst auf seine eigenen Be-

203) Thomas ibid. Dico ergo, quod haec propositio, Deus est, quantum in se est, per se nota est, quia praedicatum est idem cum subjecto. Deus enim est suum esse, ut infra patebit. Sed quia nos non scimus de Deo, quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea, quae sunt magis nota quo ad nos et minus nota quo ad naturam, scilicet per effectus.

204) Thomas P. I. q. 2. art. 1.

Behauptungen anzuwenden vielfältig Veranlassung hätte finden können.

Bei der Frage, ob Gott existire, berührt er zuerst zwei Einwürfe. Erstens. Wenn von zwei Entgegengesetzten das Eine unendlich ist, so muß das Andere gänzlich zernichtet werden. Wir denken uns unter Gott das unendliche Gut. Wäre daher Gott wirklich, so würde kein Böses in der Welt gefunden werden. Nun findet sich dieses wirklich, also existirt Gott nicht [205]). Zweitens. Was durch wenigere Gründe ausgeführt werden kann, geschiehet nicht durch mehrere. Nun werden alle natürlichen Wirkungen auf ein Princip, die Natur, und alle freie Thätigkeiten auf ein anderes Princip, Vernunft und Willen, zurückgeführt. Also scheint keine Nothwendigkeit, Gottes Daseyn anzunehmen [206]). Hierauf führt er fünf Beweisarten für das Daseyn Gottes an. *a*) Es muß ein erstes Bewegungsprincip geben, welches unbeweglich ist, (der Aristotelische Beweis, nur in einer etwas andern Gestalt). *b*) Aus dem Begriff einer wirkenden Ursache. Wir finden in der Erfahrung eine Reihe von wirkenden Ursachen. Es ist

205) Thomas P. I. q. 2. a. 3. Videtur quod Deus non sit Quia si unum contrariorum fuerit infinitum, totaliter destruetur aliud. Sed hoc intelligitur in nomine Deus, sc quod sit quoddam bonum infinitum. Si ergo Deus esset, nullum malum inveniretur. Invenitur autem malum in mundo; ergo Deus non est.

206) Thomas ibid. Quod potest compleri per pauciora principia, non fit per plura. Sed videtur, quod omnia, quae apparent in mundo, possunt compleri per alia principia, supposito quod Deus non sit, quia ea, quae sunt naturalia, reducuntur in principium, quod est natura, ea vero, quae sunt a proposito, reducuntur in principium, quod est ratio humana vel voluntas. Nulla igitur necessitas est ponere, Deum esse.

ist aber unmöglich, daß Etwas die wirkende Ursache seiner selbst sey, weil es dann existiren müßte, ehe es existirt, was unmöglich ist. Daher ist es unmöglich, daß die Reihe der wirkenden Ursachen ins Unendliche fortgehe. Denn in einer solchen Reihe ist das Erste Ursache des Mittleren, und das Mittlere Ursache des Letzten. Wird die Ursache aufgehoben, so wird auch die Wirkung aufgehoben; fehlt das Erste in den wirkenden Ursachen, so wird auch das Letzte und Mittlere nicht seyn. Gäbe es einen unendlichen Fortgang in der Reihe der wirkenden Ursachen; so gäbe es keine erste wirkende Ursache, also auch keine letzte Wirkung und keine mittleren Ursachen. Dieses ist aber offenbar falsch; also muß man eine erste wirkende Ursache annehmen, welche wir einstimmig Gott nennen [207]. *c*) Aus dem Begriff des Möglichen (oder Zufälligen) und des Nothwendigen. Es gibt unter den Dingen einige, deren Seyn und Nichtseyn möglich ist, wie diejenigen, die erzeugt und zerstört werden. Es ist unmöglich, daß diese Dinge immer existiren, weil dasjenige, dem das Nichtseyn

207) Thomas ibid. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium, nec tamen invenitur, nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius, quia sic esset prius se ipso, quod est impossibile. Non autem est possibile, quod in causis efficientibus procedatur in infinitum, quia in omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii, et medium est causa ultimi, sive media sint plura sive unum tantum. Remota autem causa removetur effectus; ergo si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens, et sic non erit effectus ultimus, nec causae efficientes mediae, quod patet esse falsnm. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant.

seyn nicht widerspricht, auch zuweilen nicht ist. Wäre nun alles zufällig, so wäre einmal Nichts wirklich gewesen. Wäre dieses wahr, so würde auch jetzt Nichts vorhanden seyn, weil dasjenige, was nicht ist, nur durch das Wirkliche zum Daseyn gelangen kann. Da dieses falsch ist, so können nicht alle Dinge zufällig seyn, sondern es muß auch nothwendige geben. Ein nothwendiges Wesen hat aber den Grund seines nothwendigen Seyns entweder in einem Andern, oder nicht. Nun kann es aber bei den nothwendigen Dingen eben so wenig einen unendlichen Fortschritt geben, als bei den wirkenden Ursachen. Wir müssen also ein Wesen annehmen, das durch sich selbst nothwendig, und andern Dingen die Ursache der Nothwendigkeit ist. Dieses Wesen ist Gott [208].

d) Aus

208) Thomas ibid. Tertia via est sumpta ex possibili et necessario et talis est. Invenimus enim in rebus quaedam, quae sunt possibilia esse et non esse, cum quaedam inveniantur generari et corrumpi et per consequens possibilia esse et non esse. Impossibile est autem, omnia, quae sunt talia semper esse, quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset, quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est. Si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit, quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset, quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possibilia, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet. Non autem est possibile quod procedatur in infinitum in necessariis, quae habent causam suae necessitatis. — Ergo necesse est ponere aliquid, quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis, quod omnes dicunt Deum.

d) Aus dem Grade der Dinge. Es findet sich in den Dingen etwas mehr oder weniger Wahres, Gutes, Edles u. s. w. Dieser Gradunterschied wird aber von verschiedenen Dingen ausgesagt, welche sich auf verschiedene Weise einem Etwas, das den höchsten Grad hat, nähern. Es gibt also Etwas, welches das Wahrste, Beste, Edelste, und folglich auch das realste Ding ist; denn nach Aristoteles (Metaph. 2 B.) ist das, was am wahrsten ist, auch am mehrsten reales Ding. Was in irgend einer Art das höchste ist, ist die Ursache von allen Dingen der Art, so wie das Feuer, das am meisten warm ist, die Ursache von allem Warmen ist (Aristoteles ebendas.) Es ist also Etwas vorhanden, was allen Dingen die Ursache ihres Seyns, ihrer Güte und jeder Vollkommenheit ist, und dieses ist Gott [209]. *e*) Aus der Weltregierung. Wir nehmen wahr, daß einige Dinge, die der Erkenntniß mangeln, wie die Naturkörper, doch eines Zwecks wegen wirken, und dieses erhellet

209) Thomas ibid. Quarta via sumitur ex gradibus, qui in rebus inveniuntur. Invenitur autem in rebus aliquid magis et minus bonum et verum et nobile, et sic de aliis hujusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid, quod maxime est, sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid, quod est verissimum et optimum et nobilissimum et per consequens maxime ens; nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur secundo libro Metaph. Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere est causa omnium, quae sunt illius generis, sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur. Ergo est aliquid, quod omnibus entibus est causa esse et bonitatis et cujuslibet perfectionis: et hoc dicimus Deum.

erhellet daraus, daß sie entweder immer, oder doch meistentheils auf eine bestimmte Weise wirken, um das Beste zu erreichen. Sie erreichen also den Zweck nicht durch Zufall, sondern nach Absicht. Dinge, die keine Erkenntniß haben, können nur dann auf einen Zweck hinwirken, wenn sie von einem denkenden und erkennenden Wesen dahin gerichtet werden. Es gibt also ein Wesen, welches dieses in Ansehung aller Naturdinge thut, und dieses ist Gott [210]). Jetzt wollen wir sehen, wie Thomas die beiden angeführten Zweifel hebt. Gott würde das Böse in seinen Werken nie zugelassen haben, wenn er nicht so allmächtig und allgütig wäre, daß er auch aus dem Bösen Gutes hervorbringen könnte. Die Zulassung des Bösen beweist also seine unendliche Güte. Gegen den zweiten erinnert er, daß die Natur nur durch die Leitung eines höheren Urhebers für einen bestimmten Zweck wirke, daher auch die Naturwirkungen auf Gott, als auf die erste Ursache, bezogen werden müßten. Ferner müsse man auch die aus Absicht unternommenen Handlungen auf eine höhere Ursache, als menschliche Vernunft und Wille sey, zurückführen, weil diese veränderlich und unvollkommen seyen, da alles Veränderliche

210) Thomas ibid. Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim, quod aliqua, quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem; quod apparet ex hoc, quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum. Unde patet, quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem, quae non habent cognitionem, non tendunt in finem, nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante. Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem, et hoc dicimus Deum.

liche und Unvollkommene auf ein unveränderliches, absolut nothwendiges Wesen zurück zu führen sey [211]).

Nachdem Thomas durch diese Gründe, deren Beweiskraft keiner Prüfung bedarf, Gottes Daseyn bewiesen hat, wendet er sich zur Untersuchung des göttlichen Wesens. Obgleich er voraus erinnert, daß Gott nicht sowohl nach dem, was er ist, als nach dem, was er nicht ist, erkannt werden könne, so gehet er doch in der Deduction der göttlichen Eigenschaften über diese Gränze hinaus, und demonstrirt auch Prädicate, welche nicht negativ, sondern positiv sind. Dieses mag wohl davon herrühren, daß sich jene Gränzbestimmung der Erkenntniß nicht auf eine kritische, sondern ungefähre Schätzung des Horizonts unserer Erkenntniß gründet; daß der Offenbarung ein Prärogativ vor der Vernunfterkenntniß gesichert werden sollte; daß auf der andern Seite durch bloße Negationen kein Begriff eines Objects entsteht, daß die meisten Eigenschaften, die der Gottheit beigelegt werden, ontologisch, und daher ganz leer an Inhalt sind, und doch gleichwohl in dem Alterthume und

211) Thomas ibid. Deus cum sit summe bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo. Hoc ergo ad infinitam Dei bonitatem pertinet, ut esse permittat mala, ut ex eis eliciat bona. — Cum natura propter determinatum finem operetur ex directione alicujus superioris agentis, necesse est, ea quae a natura fiunt, etiam in Deum reducere sicut in primam causam. Similiter etiam, quae ex proposito fiunt, oportet reducere in aliquam altiorem causam, quae non sit ratio et voluntas humana, quia haec mutabilia sunt et defectibilia; oportet autem omnia mobilia et deficere possibilia reduci in aliquod primum principium immobile et per se necessarium.

und das Mittelalter hindurch für objectiv reale Begriffe gehalten wurden. Weiter unten werden wir sehen, daß Thomas in diesem, wie in mehreren Punkten, gar nicht mit sich einstimmig ist. Er gehet an der Hand der Aristotelischen Grundbegriffe von Form und Materie eines primi moventis immoti darauf aus, zu zeigen, daß Gott einfach, vollkommen, unendlich, unveränderlich und einig sey. Diese Eigenschaften werden nicht sowohl selbst philosophisch entwickelt, als vielmehr durch dialektische Kunst von Gott scheinbar bewiesen, in so fern die Existenz Gottes, als des absolut nothwendigen und realsten Wesens, als demonstrirt vorausgesetzt wird. Nur in diesem Sinne haben die Sätze: Gott ist als die erste unbewegliche Bewegursache, als das Urwesen und das vollkommenste Wesen, unkörperlich; als reine Wirklichkeit (actus purus), als das höchste Gut und als die erste wirkende Ursache ohne alle Materie; in so fern er nicht aus Form und Materie zusammengesetzt ist, ist er mit seinem Wesen identisch, und sein Seyn nicht verschieden von seinem Wesen; daß in ihm keine Accidenzen sind; daß er als das Urwesen die erste Ursache, die absolute Wirklichkeit und das absolute Seyn absolut einfach ist, und nicht in die Zusammensetzung irgend eines Wesens als Seele oder Form oder Materie der Welt, wie Einige gemeint haben, eingehen könne; daß Gott als das erste Formalprincip alles Seyns das vollkommenste Wesen ist, da vollkommen dasjenige ist, in so fern es wirklich ist, und dem nach dem Grade seiner Vollkommenheit (das heißt also seiner Wirklichkeit) nichts fehlt [212]; daß er als die erste wirkende Ursache aller Dinge

212) Thomas. P. I. q. 4. art. 1. Secundum hoc enim dicitur aliquid esse perfectum, secundum quod est actu: nam perfectum dicitur, cui nihil deest secundum modum suae perfectionis.

Dinge und als das durch sich selbst subsistirende Seyn die Vollkommenheiten aller Dinge auf vorzügliche Weise in sich begreife [213]); daß alle Geschöpfe mit Gott eine Aehnlichkeit haben, weil er das erste allgemeine Princip des Seyns ist, welches doch in keiner Gattung oder Art enthalten ist, daher jene Aehnlichkeit weder specifisch noch generisch, sondern nur analogisch ist; einen verständigen Sinn. Er wendet durchaus die metaphysischen ontologischen Begriffe des Aristoteles an, um den Begriff der Gottheit als des Urwesens und der ersten wirkenden Ursache zu bestimmen, wobei immer das reale Daseyn dieses Wesens vorausgesetzt wird. Die ontologischen Eigenschaften Gottes, seine Einheit, Unveränderlichkeit, seine Allgegenwart und Unendlichkeit, haben dadurch unstreitig an analytischer Deutlichkeit gewonnen.

Aber auffallend ist es, daß auch nicht eine einzige moralische Eigenschaft Gottes, um deren willen doch erst jene ontologischen ein Interesse und Haltung erlangen, entwickelt worden ist. Selbst der Satz, daß Gott gut,

213) Thomas ibid. art. 2. Quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva, vel secundum eandem rationem, si sit agens univocum, ut homo generat hominem; vel eminentiori modo, si sit agens aequivocum, sicut in sole est similitudo eorum, quae generantur per virtutem solis. Cum ergo Deus sit prima causa effectiva rerum, oportet omnium rerum perfectiones praeexistere in Deo secundum eminentiorem modum. — Deus est ipsum esse per se subsistens; ex quo oportet, quod totam perfectionem essendi in se contineat. — Cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi; secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquomodo esse habent. Unde sequitur, quod nullius rei perfectio Deo desit.

gut, und das höchste Gut sey, hat hier nur einen theoretisch-speculativen Sinn, und zwar wiederum aus der Ursache, weil er durchaus den materialen Grundsätzen des Aristoteles folgt. Es verdient aber diese metaphysische Untersuchung hier eine Stelle, nicht allein, weil sie die Basis einer Theorie von dem Bösen ist, welche in späteren Zeiten von Leibnitz weiter ausgebildet worden, sondern auch, weil Thomas auch gelegentlich einen Versuch macht, sittlich praktische Begriffe auf theoretische zurück zu führen. Gut ist dasjenige, welches von allen begehret wird. Begehret wird etwas in dem Verhältnisse, als es gut ist. Vollkommen ist etwas, in so fern es wirklich (actu) ist. Gut und Ding ist also der Sache nach eins; gut setzt nur zu dem Begriffe des Dinges das Verhältniß zu dem Begehrungsvermögen hinzu, daß es begehrungswerth ist [214]). Das Gute ist kein Zusatz zu dem Begriffe eines Dinges, daß der Begriff des letztern durch jenen auf eine engere Sphäre eingeschränkt würde, wie bei der Combination der Begriffe Substanz, Quantität, Qualität, geschiehet. Denn die letzten wenden den Begriff

214) Thomas P. I. q. 5. art. 1. Bonum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt secundum rationem tantum. Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile. Unde Philosophus in Eth. dicit, quod bonum est, quod omnia appetunt. Manifestum est autem, quod unumquodque est appetibile, secundum quod est perfectum; nam omnia appetunt suam perfectionem. In tantum est autem perfectum unumquodque, in quantum est actu. Unde manifestum est, quod in tantum est aliquid bonum, in quantum est ens; esse enim est actualitas omnis rei. Unde manifestum est, quod bonum et ens sunt idem secundum rem; sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens.

griff des Realen auf irgend eine Quidditát oder Wesen an, wodurch die Sphäre des Realen verengt wird; dieses geschiehet aber bei dem Begriffe des Guten nicht, welcher nur das Merkmal des Begehrlichen und der Vollkommenheit hinzufügt, welche dem Seyn selbst, in welcher Natur es sich auch finde, zukommt [215]. Das Gute wird unter dem Begriffe einer Endursache (Endzweck) gedacht, da es dasjenige ist, welches von Allem begehret wird, dieses aber das Ziel und der Zweck ist. Doch setzt der Begriff als Endursache den Begriff der wirkenden und der formalen Ursache voraus; denn das Erste in dem Hervorbringen ist das Letzte in dem Hervorgebrachten, nämlich die Form. — Gut und Schön sind in dem Objecte identisch, weil sie einerlei Fundament, nämlich die Form, haben, daher auch das Gute als schön gelobt wird, aber doch in dem Begriffe (oder Verhältnisse) verschieden. Das Gute beziehet sich nämlich auf das Begehren, das Schöne aber auf die Erkenntnißkraft. Denn Schön heißt, was in der Anschauung gefällt, und es bestehet in der gehörigen Proportion, weil der Sinn an dem richtig Abgemessenen, als dem ihm Aehnlichen, Wohlgefallen findet. Der Sinn und jede Erkenntnißkraft ist ein gewisses Verhältniß. Das Erkennen geschiehet durch eine Verähnlichung; Aehnlichkeit beziehet sich aber auf die Form, das Schöne also auf die Formalursache [216].

Alles

215) Thomas ibid. art. 3. Substantia, quantitas, qualitas, et ea, quae sub eis continentur, contrahunt ens applicando ens ad aliquam quidditatem seu naturam. Sic autem non addit aliquid bonum super ens, sed rationem tantum appetibilis et perfectionis, quod convenit ipsi esse in quacunque natura sit; unde bonum non contrahit ens.

216) Thomas ibid. art. 4. Pulchra enim dicuntur, quae visa placent; unde pulchrum in debita proportione

Alles Gute bestehet in Maß, Art und Ordnung. Denn gut ist Etwas, in so fern es vollkommen ist, und vollkommen ist es, wenn ihm nach der Art seiner Vollkommenheit nichts fehlet. Jedes Ding ist aber das, was es ist, durch seine Form, die Form setzt ferner etwas Anderes voraus, und hat Etwas zur nothwendigen Folge. Zur Form wird vorausgesetzt eine gewisse Bestimmung und Abmessung der Principien, sowohl der materialen, als der wirkenden. Darin besteht das Maß. Durch die Art wird die Form bezeichnet; denn durch die Form wird Jedes in seine bestimmte Art gesetzt. Daher heißt es auch, daß die Zahl die Art bestimmt, weil die Definitionen, welche eine Art angeben, wie Zahlen sind, in so fern eine hinzugesetzte oder weggenommene Differenz in den Definitionen die Art verändert, wie in den Zahlen eine hinzugesetzte oder weggethane Einheit. Auf die Form aber folgt die Neigung zum Zweck oder zur Handlung, oder zu etwas Aehnlichem, weil jedes Ding, in so fern es in der Wirklichkeit ist, nach demjenigen strebt, was ihm seiner Form nach angemessen ist. Dieses gehört zum Gewicht und zur Ordnung [217]. Die Eintheilung des Guten in das

portione consistit, quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus. Nam et sensus ratio quaedam est et omnis virtus cognoscitiva. Et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam, pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis.

217) Thomas ibid. art. 5. Bonum omne, cum sit per suam formam principiorum commensuratio praecedit, et quam sequitur inclinatio vel ad opus vel ad finem, consistit in modo, specie et ordine. — Praeexigitur autem ad formam determinatio sive commensuratio principiorum seu materialium seu efficientium ipsam. Et hoc significatur per modum.

das Anständige, Nützliche und Angenehme scheint zwar sich allein auf das, was den Menschen gut ist, zu beziehen; indessen dürfen wir nur den Begriff des Guten mit tieferem und allgemeinerem Blick betrachten, um zu finden, daß dieses eine Eintheilung des Guten an sich ist. Gut ist Etwas, in so fern es Gegenstand und das Ziel des Begehrens ist. Die Begränzung der Thätigkeit des Begehrens können wir aus der Natur der Bewegung eines Körpers erkennen. Begränzt wird die Bewegung eines Körpers an sich durch das Letzte, worauf sie gehet, vergleichungsweise auch durch das Mittlere, wodurch man zu dem Letzten gelangt, und alles wird eine Gränze der Bewegung genannt, was einen Theil der Bewegung begränzt. Die letzte Gränze der Bewegung kann auf doppelte Weise genommen werden: einmal für die Sache selbst, wohin die Bewegung gehet, als Ort oder Form; zweitens für die Ruhe oder das Verweilen in derselben. Was nun bei der Thätigkeit des Begehrens vergleichungsweise als ein Mittel zu etwas Anderm begränzt, heißt das Nützliche. Dasjenige,

modum; unde dicitur, quod mensura modum praefigit. Ipsa autem forma significatur per speciem, quia unumquodque per formam in specie constituitur; et propter hoc dicitur, quod numerus speciem praebet, quia definitiones significantes speciem sunt sicut numeri secundum Philosophum in 8 Metaph. Sicut enim unitas addita vel subtracta variat speciem numeri, ita in definitionibus differentia apposita vel subtracta. Ad formam autem consequitur inclinatio ad finem aut ad actionem, aut ad aliquid hujusmodi; quia unumquodque in quantum est actu agit et tendit in id, quod sibi convenit secundum suam formam. Et hoc pertinet ad pondus et ordinem. Unde ratio boni, secundum quod consistit in perfectione, consistit etiam in modo, specie et ordine.

jenige hingegen, was als das Letzte, die Thätigkeit des Begehrens gänzlich Begränzende, oder als eine Sache, worauf das Begehren an sich gehet, begehret wird, heißt das Anständige. Was aber die Thätigkeit des Begehrens, wie das Verharren in dem Verlangten begränzt, ist das Angenehme [218]).

Gott als die wirkende Ursache aller Dinge und das höchste Object alles Strebens ist nothwendig gut. Denn Gut ist Etwas, in so fern es Gegenstand des Begehrens ist; jedes begehret aber seine Vollkommenheit; Vollkommenheit aber und die Form der Wirkung ist eine gewisse Aehnlichkeit mit dem Wirkenden, da alles Wirkende das Aehnliche von sich hervorbringt. Daher ist jedes Wirkende Gegenstand des Begehrens, und enthält in sich den Grund

218) Thomas ibid. art. 6. Bonum est aliquid, in quantum est appetibile et terminus motus appetitus, cujus quidem motus terminatio considerari potest ex consideratione motus corporis naturalis. Terminatur autem motus corporis naturalis simpliciter quidem ad ultimum, secundum quid autem etiam ad medium, per quod itur ad ultimum, quod terminat motum, et dicitur aliquid terminus motus in quantum aliquam partem motus terminat. Id autem quod est ultimus terminus motus, potest accipi dupliciter, vel ipsa res, in quam tenditur, utpote locus vel forma, vel quies in re illa. Sic ergo in motu appetitus, id quod est appetibile terminans motum appetitus secundum quid, ut medium, per quod tenditur in aliud, vocatur utile. Id autem, quod appetitur ut ultimum terminans totaliter motum appetitus, sicut quaedam res, in quam per se appetitus tendit, vocatur honestum, quia honestum dicitur, quod per se desideratur. Id autem, quod terminat motum appetitus ut quies in re desiderata, est delectabile.

Grund des Guten; dieser ist nämlich dasjenige, was an ihm begehret wird, nämlich, daß man Aehnlichkeit mit ihm erhalte. Da nun Gott die wirkende Ursache aller Dinge ist, so ist einleuchtend, daß ihm der Begriff des Guten zukommt. Zwar könnte es scheinen, als wäre dieses falsch, weil das Gute in Maß, Art und Ordnung besteht, welches sich mit Gott, als dem Unermeßlichen, nicht reimen läßt. Allein obgleich diese Merkmale des Guten nur den Geschöpfen zukommen, so sind sie doch auch in Gott als Ursache. Denn Gott kommt es zu, allen Dingen Maß, Art und Ordnung zu geben. Aber wie können alle Dinge ein Verlangen nach Gott haben, da sie ihn nicht alle erkennen, und alles nur seine eigene Vollkommenheit begehret? Alle Dinge streben nach Gott, indem sie ihre eigene Vollkommenheit wünschen, in so fern die Vollkommenheiten aller Dinge Aehnlichkeiten des göttlichen Seyns sind. Einige von den Dingen, welche nach Gott verlangen, erkennen ihn an sich, welches der vernünftigen Natur eigenthümlich zukommt. Einige erkennen nur gewisse Mittheilungen der göttlichen Güte, welches sich auch auf die sinnliche Erkenntniß erstreckt. Einige haben nur ein natürliches Begehren ohne Erkenntniß, weil sie von einem höheren erkennenden Wesen auf ihren Zweck gerichtet werden [219]. Gott ist aber

219) Thomas P. I. q. 6. art. 1. Bonum enim aliquid est secundum quod est appetibile, unumquodque autem appetit suam perfectionem, perfectio autem et forma effectus est quaedam similitudo agentis, nam omne agens agit sibi simile. Unde ipsum agens est appetibile et habet rationem boni; hoc enim est, quod de ipso appetitur, ut ejus similitudo participetur. Cum ergo Deus sit prima causa effectiva omnium, manifestum est, quod sibi competit ratio boni et appetibilis.

aber nicht etwa in einer Art oder Ordnung der Dinge, sondern schlechthin das höchste Gut. Denn aus ihm, als der ersten Ursache aller Dinge, fließen alle Vollkommenheiten, die Objecte eines Verlangens sind, aus, und sind in ihm auf eine eminente Weise gegründet [220]).

Die Beantwortung der sich auf die Allgegenwart beziehenden Fragen verdient ebenfalls, daß wir etwas bei ihr verweilen, weil man siehet, wohin eine steife Anhänglichkeit an fremde aufgenommene Grundsätze führet, und mit welcher dialektischen Kunst und Gewandtheit feine Köpfe sich alsdann zu helfen wissen. Ueber die Existenz Gottes in den Dingen werden vier Fragen aufgeworfen: 1) ob Gott in allen Dingen sey; 2) ob Gott allenthalben sey; 3) ob Gott allenthalben seinem Wesen, seiner Macht und Gegenwart nach sey; 4) ob das Allenthalbenseyn Gott allein zukomme. Erste Frage. Nachdem er vier Einwürfe und Zweifel [Gott ist über alles, also nicht in allem; was in einem Dinge ist, wird von demselben eingeschlossen, Gott aber wird nicht von den Dingen eingeschlossen, sondern er umschließt sie vielmehr, und daher sind die Dinge in Gott, aber nicht Gott in den Dingen (nach Augustinus lib. 83. qu. 29); ferner je kraftvoller ein Wirkendes ist, in desto größere Ferne erstreckt sich sein Wirken, Gottes Wirksamkeit

220) Thomas ibid. art. 2. Deus est summum bonum simpliciter et non solum in aliquo genere vel ordine rerum. Sic enim bonum Deo attribuitur, in quantum omnes perfectiones desideratae effluunt ab eo, sicut a prima causa. Sic ergo oportet quod cum bonum sit in Deo sicut in prima causa omnium non univoca (sed aequivoca), quod sit in eo excellentissimo modo, et propter hoc dicitur summum bonum.

samkeit muß sich daher auch auf die Dinge erstrecken, die von ihm entfernt sind; Gott kann nicht in Dämonen seyn, weil Licht und Finsterniß nichts mit einander gemein haben können;] aufgestellt hat, setzt er denselben eine Bibelstelle entgegen, Jes. 26, nach welcher Gott Alles wirkt, und also in Allem ist. Darauf wird die Thesis auf folgende Art bewiesen. Gott ist in allen Dingen nicht als ein Theil ihres Wesens, oder als Accidenz, sondern so wie das Wirkende demjenigen, worauf es wirkt, gegenwärtig ist. Denn alles Wirkende muß mit demjenigen, worauf es unmittelbar wirkt, in Verbindung stehen, und es durch seine Kraft berühren; daher auch nach Aristoteles Physic. VII. das Bewegte und Bewegende zugleich seyn muß. Da nun Gott das Seyn selbst durch sein Wesen ist, so muß das erschaffene Seyn seine eigenthümliche Wirkung seyn, so wie das Feuerigmachen eine eigenthümliche Wirkung des Feuers selbst ist. Diese Wirkung bringt Gott in den Dingen hervor, nicht allein, wenn sie anfangen zu seyn, sondern auch, so lange sie in dem Seyn erhalten werden, so wie das Licht in der Luft von der Sonne bewirkt wird, so lange die Luft erleuchtet bleibt. So lange als ein Ding sein Seyn hat, muß ihm also Gott nach der Art, wie es das Seyn hat, zugegen seyn. Das Seyn ist aber das Innigste, und was in dem tiefsten Grunde einer Sache ist, weil es das Formale von allem ist, was sich in der Sache findet. Folglich muß Gott in allen Dingen auf das innigste seyn [221]). Gott ist

221) Thomas P. I. q. 8. art. 2. Oportet enim omne agens conjungi ei, in quod immediate agit, et sua virtute illud contingere, — Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus ejus, sicut ignire est proprius effectus ipsius ignis. Hunc autem

ist daher zwar nach der Vortrefflichkeit seiner Natur über Alles, aber zugleich als Wirkendes in Allem. — Obgleich die körperlichen Dinge in etwas sind, was sie umschließt, so enthalten doch die geistigen Dinge dasjenige, worin sie sind, wie die Seele den Körper. — Die Wirkung einer Kraft, wenn sie auch die wirksamste wäre, gehet auf das Entfernte nur in so fern sie auf dasselbe durch Mittel wirkt. Darin besteht aber Gottes vorzügliche Kraft, daß er in Allem unmittelbar wirkt, daher ist Nichts von ihm entfernt, als hätte es nicht Gott in sich. Doch heißen die Dinge von Gott entfernt wegen der Verschiedenheit der Natur oder der Gnade. — Auch in den Dämonen ist Gott, in so fern in ihnen eine Natur, aber nicht in so fern in ihnen eine Verunstaltung oder Schuld ist, die nicht von ihm herrührt. In so fern sie also gewisse Dinge sind, ist Gott allerdings in ihnen: in solchen aber, die keine verunstaltete Natur haben, ist er absolute [222].

Gott

tem effectum causat Deus in rebus non solum quando primo esse incipiunt, sed quamdiu in esse conservantur. Quamdiu igitur res habet esse, tam diu oportet quod Deus adsit ei secundum modum, quo esse habet. Esse autem est illud, quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium, quae in re sunt. Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus et intime.

222) Thomas ibid. In daemonibus intelligitur et natura, quae est a Deo, et deformitas naturae, quae non est ab ipso, et ideo non est absolute concedendum, quod Deus sit in daemonibus, sed cum hac additione, in quantum sunt res quaedam, in rebus autem, quae nominant naturam non deformatam, absolute dicendum est Deum esse.

Gott ist an allen Orten. Der Ort ist ein gewisses Ding. Etwas kann in einem Orte auf zweifache Art seyn: mittelbar, vermittelst anderer Dinge, so wie die Accidenzen des Orts in dem Orte sind; oder unmittelbar, so wie das Oertliche in dem Orte ist. Auf beide Arten kann Gott in gewissem Sinne an allen Orten seyn. Erstens dadurch, daß er allen Dingen ihr Seyn, ihre Kraft und Wirksamkeit, und die Kraft, etwas zu erfüllen (vim locativam), gibt. Zweitens, das Oertliche ist in einem Orte, in so fern es denselben erfüllt. Gott erfüllt jeden Ort, nicht wie ein Körper, in so fern dieser keinen andern Körper neben sich in dem Orte duldet, sondern so, daß es andern Dingen nicht unmöglich wird, in demselben Orte zu seyn, oder vielmehr, er erfüllet alle Oerter dadurch, daß er allen örtlichen Dingen das Seyn gibt, wodurch sie alle Oerter erfüllen [223]. Gott ist aber in allen Dingen auf eine doppelte Weise. Erstlich nach Art der wirkenden Ursache, so

223) Thomas ibid. art. 2. Cum locus sit res quaedam, esse aliquid in loco potest intelligi dupliciter. Vel per modum aliarum rerum, id est, sicut dicitur aliquid esse in aliis rebus quocunque modo, sicut accidentia loci sunt in loco, vel per modum proprium loci, sicut locata sunt in loco. Utroque autem modo secundum aliquid Deus est in omni loco, quod est esse ubique. Primo quidem sic est in omni loco, ut dans eis esse et virtutem et operationem, sic enim est in omni loco, ut dans eis esse et vim locativam. Item locata sunt in loco, in quantum replent locum, et Deus omnem locum replet, non sicut corpus (corpus enim dicitur replere locum, in quantum non compatitur secum aliud corpus), sed per hoc, quod Deus est in aliquo loco, non excluditur, quin alia sint ibi; imo per hoc replet omnia loca, quod dat esse omnibus locatis, quae replent omnia loca.

so ist er in allen Dingen. Zweitens, so wie das Object der Wirksamkeit in dem Wirkenden, wie das Erkannte in dem Erkennenden, das Verlangte in dem Begehrenden ist, so ist Gott besonders in vernünftigen Wesen, die ihn wirklich und beständig erkennen und lieben. Da dieses aber die vernünftige Natur durch die Gnade hat, so sagt man, Gott sey in den Heiligen durch die Gnade. In allen übrigen von Gott erschaffenen Dingen ist Gott auf eine dreifache Weise, welche auch in menschlichen Dingen gefunden wird. Man sagt von einem Könige, er sey in seinem ganzen Reiche, nämlich durch seine Macht, wenn er auch nicht allenthalben gegenwärtig ist. Durch seine Gegenwart ist Etwas in andern Dingen, wenn diese in seinem Wahrnehmungskreise sind, so sagt man, daß alle Dinge in einem Hause Einem gegenwärtig sind, wenn er auch seiner Substanz nach nicht in jedem Theile des Hauses ist. Nach der Substanz oder dem Wesen ist Etwas in demjenigen Orte, in welchem seine Substanz ist. Gott ist nun durch seine Macht, Gegenwart und Wesen in allen Dingen, in so fern alle Dinge seiner Macht unterworfen sind, alle vor seinen Augen offen da liegen, und in so fern er als die Ursache des Seyns jedem Dinge zugegen ist. Gegen das Erste streiten die Manichäer, welche behaupten, der göttlichen Macht seyen blos die geistigen und unkörperlichen Dinge, die sichtbaren und körperlichen aber der Macht des andern Princips unterworfen; gegen das Zweite diejenigen, welche zwar Alles der göttlichen Macht unterwerfen, die göttliche Vorsehung aber nicht bis an die unteren Körper erstrecken; gegen das Dritte diejenigen, welche zwar eine allgemeine Vorsehung glauben, dagegen aber behaupten, Gott habe nicht alle Dinge, sondern nur die ersten Creaturen unmittelbar erschaffen, und die letzten brächten wieder andere Dinge hervor. Gegen diese muß man sagen, daß Gott in

allen

allen Dingen ist durch sein Wesen 224). Nach dieser Behauptung, daß Gott auch seinem Wesen nach in allen Dingen sey, hätte man vermuthen sollen, Thomas würde auch der Lehre des Alexandrinischen Neuplatonismus, daß Gott das Formale jedes Wesens sey, huldigen. Allein die Lehre des Christenthums, daß Gott als Urheber aller Dinge unendlich erhaben sey über alle endliche Naturen, machte, daß er, gleich andern Kirchenlehrern, hier einlenkte, und das Wesen der Gottheit als wesentlich verschieden von dem Wesen der erschaffenen Dinge sich dachte. Ja er wollte dieses sogar durch folgendes Raisonnement demonstriren. Die Dinge werden nicht durch ihr Seyn unterschieden, weil dieses allen gemein ist. Also muß entweder die Existenz in sich verschiedenartig, oder die Dinge, welchen es zukommt, müssen verschiedenartig seyn. Ersteres ist unmöglich, folglich kann nur das Letzte wahr seyn. Wäre nun Gottes Wesen die Form aller Dinge, so müßte Alles Eins seyn, weil Gott es ist, und sein Daseyn auch sein Wesen ausmacht 224 b). Dieser Ausweg führt aber die speculirende Vernunft, wenn sie consequent seyn wollte, auf dieselbe Klippe, welche vermieden werden sollte. Denn da Gott allen Dingen das Seyn gibt, da das göttliche Seyn alle Realitäten in sich begreift, da sein Wesen und Seyn identisch und eins und einfach ist, so muß das Seyn der erschaffenen Dinge auch wenigstens ein Theil des göttlichen Wesens, und die Geschöpfe daher auch in gewisser Hinsicht wenigstens identisch seyn mit dem Schöpfer. Da ferner Gott die Dinge aus Nichts geschaffen, d. h., aus nicht seyenden zu wirklichen gemacht, und zwar nach dem Vorbild der Idee, die in dem göttlichen Verstande ist, wodurch sie ihr Wesen oder ihre Form erhalten haben,

224) Thomas ibid. art. 3.
224 b) Thomas *contra Gentiles.* L. I. c. 26.

haben, so müssen die Dinge zum Theil mit Gott identisch, das ist ähnlich seyn [225]). Zwar nimmt Thomas eine Vielheit von Ideen in dem göttlichen Verstande an, und er mußte sie annehmen, nach dem Grundsatze, daß Gott die causa exemplaris von Allem, was ist, also von der Totalität der Dinge, die sich in ihren Begriffen unterscheiden, ist; allein er konnte diese Vielheit der Ideen dennoch nicht deduciren aus dem göttlichen Wesen, ohne die behauptete Einheit des Seyns und Wesens zu zerstören, und seine vorgebliche Demonstration ist nur ein Blendwerk. Diese Demonstration ist folgende. Bei jeder Wirkung ist der letzte Zweck eigentlich die Absicht der Hauptursache. Das Gute, die Vollkommenheit in den wirklichen Dingen, ist die Vollkommenheit der Ordnung des Universums. Diese Ordnung des Universums ist also der letzte Zweck der Gottheit. Hat sich Gott diese vorgesetzt, so mußte er auch eine Idee von derselben haben. Die Idee des Ganzen setzt aber die Ideen von demjenigen voraus, aus welchem das Ganze besteht.

Also

225) Thomas P. I. q. 44. art. 3. Deus est prima causa exemplaris omnium rerum. — Ad productionem alicujus rei ideo necessarium est exemplar, ut effectus determinatam formam consequatur. — Manifestum est autem, quod ea, quae naturaliter fiunt, determinatas formas consequantur. Haec autem formarum determinatio oportet quod reducatur sicut in primum principium in divinam sapientiam, quae ordinem universi excogitavit, qui in rerum distinctione consistit. Et ideo oportet dicere, quod in divina sapientia sunt rationes omnium rerum, quas supra diximus ideas, id est, formas exemplares in mente divina existentes. Quae quidem, licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia, prout ejus similitudo a diversis participari potest diversimode.

Also müssen in dem göttlichen Verstande besondere Ideen von allen Dingen seyn. Daß dieses mit der göttlichen Einfachheit nicht streitet, ersiehet man daraus, daß die Idee eines Werkes in dem Verstande des Werkmeisters ist als etwas Gedachtes, nicht wie Etwas, wodurch gedacht wird, oder als eine Form, die einen wirklichen Denkakt macht. Es ist nicht gegen die Einheit des göttlichen Verstandes, Vieles zu denken; es würde aber damit streiten, wenn er durch viele Objecte geformt würde. Es sind also viele Ideen in dem göttlichen Verstande als von ihm gedacht. Dieses läßt sich so begreiflich machen. Gott erkennet sein Wesen vollkommen, also auch nach allen möglichen Weisen und Seiten, von denen es erkennbar ist. Es kann aber nicht allein nach dem, was es an sich ist, sondern auch, in wie fern es auf irgend eine Art der Aehnlichkeit den Geschöpfen mittheilbar ist, erkannt werden. Jede Kreatur hat eine eigene Form, in wie fern sie auf irgend eine Weise der Aehnlichkeit des göttlichen Wesens theilhaftig ist. In so fern also Gott sein Wesen erkennet als in dieser oder jener Natur nachbildend (imitabilem), erkennt er es als eine eigene Form und Idee derselben Kreatur [226]. Da indessen Gott

226) Thomas P. I. q. 15. art. 11. In quolibet effectu illud, quod est ultimus finis, proprie est intentum a principali agente. Illud autem, quod est optimum in rebus existens, est bonum ordinis universi, ut patet per Philosophum 12 Metaph. Ordo igitur universi est proprie a Deo intentus. — Sed si ipse ordo universi est per se creatus ab eo et intentus ab ipso, necesse est quod habeat ideam ordinis universi. Ratio autem alicujus totius haberi non potest, nisi habeantur propriae rationes eorum, ex quibus totum constituitur, unde sequitur, quod in mente divina sunt plures ideae. Hoc autem quomodo divinae simplicitati non repugnet, facile est videre, si quis consideret, ideam operae esse in

Gott als reine immaterielle Intelligenz sich selbst erkennet und vollkommen durch sich selbst erkennet, da Gottes Denken und Erkennen nicht verschieden ist von seinem Seyn und Wesen, da in ihm der denkende Verstand, das Gedachte, die denkbare Form und das Denken ein und dasselbe ist [227]); da er ferner andere von ihm verschiedene

in mente operantis sicut quod intelligitur, non autem sicut species, qua intelligitur, quae est forma faciens intellectum in actu. — Non est autem contra simplicitatem divini intellectus, quod multa intelligat, sed contra simplicitatem ejus esset, si per plures species ejus intellectus formaretur. Unde plures ideae sunt in mente divina ut intellectae ab ipso. Quod hoc modo potest videri. Ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit, unde cognoscit eam secundum omnem modum, quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam, ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturae.

227) Thomas P. I. q. 14. art. 1. 2. 3. 4. Intelligere est perfectio et actus intelligentis. Intelligere non est actio progrediens ad aliquid extrinsecum, sed manet in operante sicut actio et perfectio ejus, prout esse est perfectio existentis. Sicut enim esse consequitur formam, ita intelligere sequitur speciem intelligibilem. In Deo autem non est forma, quae sit aliud quam suum esse. Unde cum ipsa sua essentia sit etiam species intelligibilis; ex necessitate sequitur, quod ipsum ejus intelligere sit ejus essentia et ejus esse. Et sic patet ex omnibus praemissis, quod in Deo intellectus in-

schiedene Dinge nur in sich selbst, d. i. in seinem Wesen, welches absolut einfach ist, erkennet [228]): so bleibt es, ungeachtet jener Demonstration, völlig unbegreiflich, wie Gott etwas Anderes, als sich selbst und die Identität seines Wesens erkennen könne.

Man siehet schon daraus, daß Thomas die Gränzen, welche er anfänglich für die Erkenntniß Gottes aufgestellt hatte, es sey nämlich nur eine negative, keine positive Erkenntniß möglich, fast durchaus überschritten hat. Er wurde durch zwei entgegengesetzte Tendenzen, durch einander widerstreitende Autoritäten schwankend, und durch keine sicheren Erkenntnißprincipien geleitet. Auf der einen Seite erkannte er ein natürliches Streben in der menschlichen Vernunft nach Erkenntniß Gottes, als dem höchsten Ziele, welches umsonst und zwecklos seyn würde, wenn eine Erkenntniß Gottes nicht möglich wäre. Ferner schien sogar eine anschauende Erkenntniß des göttlichen Wesens nothwendig, wenn ein Vernunftwesen der Seligkeit theilhaftig werden soll, weil die Seligkeit in der höchsten Thätigkeit der Vernunft, welches das Anschauen der Gottheit nach ihrem Wesen ist, gesetzt wurde [229]). Auf der andern Seite erkannte er nach den Aussprüchen der Offenbarung und großer Kirchenlehrer, daß der menschliche Geist seiner Natur nach zu schwach sey, Gott zu erkennen, wie er ist. Denn zu dieser Erkenntniß gehöret eine Aehnlichkeit der Erkenntnißkraft mit Gott

intelligens, et id quod intelligitur, et species intelligibilis, et ipsum intelligere, sunt omnino unum et idem. Unde patet, per hoc, quod Deus dicitur intelligens, nulla multiplicitas ponitur in ejus substantia.

228) Thomas ibid. art. 5.

229) Thomas P. I. q. 12. art. 1.

Gott, welches in dem von Gott selbst abgeleiteten Lichte der Vernunft besteht, und entweder in dem Naturvermögen der Vernunft, oder in einem hinzugekommenen Geschenke der Gnade gegründet ist. Aber von Seiten des erkennbaren Objects, welches mit der Erkenntnißkraft vereiniget seyn muß, kann keine Aehnlichkeit eines erschaffenen Wesens dazu dienen, Gottes Wesen daraus zu erkennen, weil durch das Niedere das Obere nicht erkannt werden kann, weil Gottes Wesen selbst sein Seyn ist, welches bei keiner Kreatur Statt findet, weil endlich das göttliche Wesen unumschränkt Alles auf eine überschwengliche Weise begreift, was nur immer von einem erschaffenen Verstande gedacht und ausgedrückt werden kann, jedes erschaffene Wesen hingegen nach einem Begriff der Weisheit, der Kraft, oder selbst des Seyns u. s. w. bestimmt ist. Man muß daher sagen, daß zum Erkennen des göttlichen Wesens eine Aehnlichkeit der Erkenntnißkraft erfordert werde, das ist, das Licht der göttlichen Gnade, welche den Verstand zur Erkenntniß Gottes stärkt [230]. In der Folge zeigt er, daß ein

230) Thomas P. I. q. 12. art. 2. Ad visionem tam sensibilem quam intellectualem duo requiruntur, scilicet virtus visiva et unio rei visae cum visa. Non enim fit visio in actu, nisi per hoc, quod res visa quodammodo est in vidente. Si autem esset una et eadem res, quae esset principium visivae virtutis, et quae esset res visa, oporteret videntem ab illa re et virtutem visivam habere, et formam, per quam videret. Manifestum est autem, quod Deus est auctor intellectivae virtutis, et ab intellectu videri potest. Et cum ipsa intellectiva virtus creaturae non sit Dei essentia, relinquitur, quod sit aliqua participativa similitudo ipsius qui est primus intellectus. Unde et virtus intellectualis creaturae lumen quoddam intelligibile dicitur quasi a prima luce derivatum; sive hoc intelligatur de

ein endlicher Verstand durch das natürliche Licht Gottes Wesen nicht erkennen, noch weniger begreifen kann. Denn jede Erkenntniß eines Gegenstandes richtet sich nach dem Maße des Erkenntnißvermögens, in so weit nämlich der Gegenstand in dem Erkennenden ist, und von demselben aufgefaßt werden kann. Es gibt aber dreierlei Dinge. Einige, deren Wesen nur in einer individuellen Materie ist, wie alle Körper; Einige, die für sich bestehen, nicht in einer Materie, aber nicht ihr Seyn selbst sind, sondern es nur haben, unkörperliche Substanzen, wie die Engel. Gottes Art zu existiren besteht aber darin, daß er sein substanzielles Seyn ist. Die Erkenntniß derjenigen Dinge, welche ihr Seyn in einer individuellen Natur haben, ist uns natürlich (connaturale), weil unsere Seele, durch welche wir erkennen, die Form irgend einer Materie ist. Die Seele hat aber zwei Erkenntnißkräfte, die eine, welche durch ein körperliches Organ, und die andere, welche ohne dasselbe sich thätig erweiset. Die erste ist der Sinn, der die Dinge, in so fern sie in einer individualen Materie sind, und daher nur das Einzelne; die zweite der Verstand, der seiner Natur nach zwar die Dinge erkennet, in so fern sie ihr Seyn in einer individualen Materie haben, aber doch nicht, in so fern sie das sind, sondern von der Materie nach der Betrachtung des Verstandes abstrahirt werden, also im Allgemeinen, was der Sinn nicht kann. Der Verstand der Engel hat das Vermögen, die immateriellen Dinge zu erkennen, welches über das Vermögen unseres

de virtute naturali, sive de aliqua perfectione superaddita gratiae vel gloriae. — Dicendum ergo, quod ad videndam Dei essentiam requiritur aliqua similitudo ex parte visivae potentiae, scilicet lumen divinae gloriae confortans intellectum ad videndum Deum.

unseres Verstandes in dem gegenwärtigen Leben, da er mit einem Körper vereiniget ist, hinausgehet. Das subsistirende Seyn, die Gottheit zu erkennen, gehet aber über die natürlichen Kräfte jedes endlichen Verstandes, außer in so fern sie selbst sich durch die Gnade mit einem endlichen Verstande als erkennbarer Gegenstand verbindet, und die natürlichen Kräfte desselben erhöhet und verstärket, welches die Erleuchtung des Verstandes ist. Aber auch die Erkenntniß eines so erleuchteten Verstandes hat ihre Schranken, in so fern sie nie zum Begreifen des göttlichen Wesens gelangen kann. Selbst das Anschauen des göttlichen Wesens ist in diesem Leben gar nicht möglich, außer durch ein Wunder, wie bei Moses und Paulus. Denn die Seele ist in diesem Leben ihrem Seyn nach an eine körperliche Materie gebunden. Nur in so fern sie sich von der Materie losreißt, erhält sie Empfänglichkeit für die Vorstellung abgesonderter immaterieller Wesen. Daher werden in den Träumen und den Zuständen der Geistesabwesenheit göttliche Offenbarungen und die Zukunft wahrgenommen [231]. Indessen kann die Vernunft doch in diesem Leben Gott durch natürliche Kräfte erkennen, nach seinem Daseyn und als die erste und vollkommenste Ursache, nur aber nicht nach dem, was er an sich ist. Denn unsere natürliche Erkenntniß fängt von dem Sinne an, und sie erstreckt sich so weit, als sie durch die sinnliche Erkenntniß gehen kann. Nun sind zwar die sinnlichen Objecte Wirkungen der Gottheit, die aber der Kraft der Ursache nicht gleich kommen. Aus ihnen kann folglich nicht die ganze göttliche Kraft und das Wesen der Gottheit erkannt werden. Da es gleichwohl Wirkungen sind, welche von ihrer Ursache abhängen, so können sie uns doch so weit führen, daß wir

231) Thomas ibid. art. 4 — 11.

wir von Gott sein Daseyn und was ihm als erster und vollkommenster Ursache zukommen muß, nämlich sein Verhältniß zu den Geschöpfen, erkennen können. Daß er nämlich die Ursache von Allem ist, daß er sich von allen Geschöpfen unterscheidet, weil er nichts von allen ist, und daß die Geschöpfe von ihm abstehen, nicht weil in ihm irgend ein Mangel Statt findet, sondern weil er über Alles vollkommen ist [232]). Dieses ist also ein bescheidener, in gewisse Gränzen eingeschlossener Dogmatismus, der die Folge von der, obgleich nicht deutlich entwickelten Erkenntniß gewisser Schranken des menschlichen Erkennens, und der durch mißlungene Versuche schüchtern gemachten speculirenden Vernunft ist. Aus dem Grunde war er auch von den vergeblichen Versuchen, die Trinität zu demonstriren, zurückgekommen, und betrachtet sie nur als Raisonnemens, wodurch nicht der

232) Thomas ibid. art. 12. Naturalis nostra cognitio a sensu principium sumit. Unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibilia. Ex sensibilibus autem non potest usque ad hoc intellectus noster pertingere, quod divinam essentiam videat, quia creaturae sensibiles sunt effectus Dei virtutem causae non adaequantes. Unde ex sensibilium cognitione non potest tota Dei virtus cognosci, et per consequens nec ejus essentia videri. Sed quia sunt ejus effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perduci possumus, ut cognoscamus de Deo, an est, et ut cognoscamus de ipso ea, quae necesse est ei convenire, secundum quod est prima omnium causa excedens omnia sua causata. Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa, et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum, quae ab eo causantur, et quod haec non removentur ab eo propter ejus defectum, sed quia super excedit.

der Hauptsatz bewiesen, sondern nur gezeigt werde, daß mit dem angenommenen Hauptsatze die sich daraus ergebenden Folgen zusammenstimmen, wie bei einer angenommenen Hypothese, z. B. dem Ptolemäischen Weltsysteme [233]. Es war aber nicht leicht, den Speculationsgeist in diesen Gränzen zu halten, weil diese dogmatisch zu Folge gewisser aus Aristoteles Philosophie angenommener objectiver Grundsätze festgestellt waren; weil er selbst eine höhere, auf Erleuchtung des Verstandes und Offenbarung gestützte Erweiterung des Verstandes nicht ausschloß, sondern oft aus dieser Quelle schöpfte, und damit philosophische Hypothesen und Sätze verband. Es lag in jenen abgesteckten Gränzen eine Menge interessanter, für die Vernunft höchst anziehender Speculationen, eine Menge wichtiger, eine befriedigende Beantwortung heischender Fragen, welches alles der bescheidenen, sich an die Wahrheiten der Offenbarung anschließenden Vernunft eine große Sphäre von Erweiterung und Ausbreitung darbot. Thomas hat sich mit philosophischem Geiste, mit ungemeinem

233) Thomas P. I. q. 32. art. 1. Ad aliquam rem dupliciter inducitur ratio. Uno modo ad probandum sufficienter aliquam radicem. Alio modo inducitur ratio, non quae sufficienter probet radicem, sed quae radici jam positae ostendat congruere consequenter effectus. Sicut in astrologia ponitur ratio excentricorum et epicyclorum ex hoc, quod hac positione facta possunt salvari apparentia sensibilia circa motus coelestes; non tamen ratio haec est sufficienter probans, quia etiam forte alia positione facta salvari possent. Primo ergo modo potest induci ratio ad probandum Deum esse unum et similia. Sed secundo modo se habet ratio, quae inducitur ad manifestationem Trinitatis; quia scilicet Trinitate posita congruunt hujusmodi rationes, non taemn ita, quod per has rationes sufficienter probetur Trinitas personarum.

meinem Talent des analytischen Scharfsinns, mit der Auflösung derselben beschäftiget, wenn er gleich durch die angenommenen Erkenntnißprincipien weit tiefer in einen positiven Dogmatismus hineingeführt wurde, als er mit den Worten einräumt. Der augenscheinlichste Beweis davon ist dieses, daß er erst, nachdem er die Idee der Gottheit, als des absolut vollkommensten Urwesens, entwickelt hat, hinterher die Frage untersucht, wovon er hätte ausgehen müssen, ob und in wie fern das allerrealste Wesen auch erkennbar sey, wo hinterher die Bemerkung, daß Gott nur negative, nach den Prädicaten, die ihm nicht zukommen, erkennbar sey, zu spät kam. Die Idee, welche Thomas von Gott hatte, ist sehr erhaben. Er denkt sich Gott als den Realgrund alles Seyns, als das absolute Ideal der Vollkommenheit, das höchste Gut, und als den absoluten Grund der Erkenntniß und Wahrheit. Indem er aber das Daseyn und das Verhältniß dieses vollkommensten Wesens zu der Welt, welches blos Gegenstand eines Vernunftglaubens seyn kann, demonstriren, und zum Gegenstande des speculativen Erkenntnisses machen will, verwickelt er sich in Speculationen, welche die von ihm angenommenen Gränzen der Erkennbarkeit nicht nur überschreiten, sondern auch mit andern theoretischen und praktischen Wahrheiten in Widerstreit stehen. Dieses zeigt sich besonders in der Theorie von dem Guten und Bösen in der Welt. Dieser müssen wir aber die Schöpfungslehre des Thomas vorausschicken, in welcher er eigentlich die Grundzüge der Theologie, d. i. der Erkenntniß Gottes entwickelt.

Nachdem Thomas bewiesen hat, daß Gott als ein immaterielles Wesen Erkenntniß auf die vollkommenste Weise besitzt, und diese vollkommenste Erkenntniß mit

großem

großem Scharfsinn ausführlich erklärt, und die Verschiedenheit derselben von der menschlichen (z. B. daß Gott Alles nicht im Allgemeinen, sondern das Individuelle auf das deutlichste erkenne, daß Gott nichts discursiv, sondern alles auf einmal auf das vollkommenste erkenne) ins Licht gesetzt hat, wobei immer vorausgesetzt wird, daß Gott die erste Ursache alles Wirklichen ist, daß daher seine Erkenntniß von sich selbst theoretisch, von allen übrigen Dingen praktisch und theoretisch zugleich sey, daß die Ideen Gottes schöpferisch sind, daß er durch seine Ideen die Dinge und ihr Wesen ursprünglich mache, daß er daher die Wahrheit der Dinge selbst sey; daß alles, was ist, in so fern es ist, wahr und gut sey [234]); daß Gottes Erkenntniß allein ewig und unveränderlich sey; daß der Gottheit als erster Intelligenz, deren Seyn identisch mit ihrem Denken ist, Leben und Wille zukomme; daß Gott, da die Vollkommenheit des Willens darin besteht, das Gute, das man besitzt, andern mitzutheilen, sich selbst und andere Dinge wolle, sich als Zweck, andere Dinge als dem Zweck untergeordnet, daß sie nämlich Theil nehmen an der göttlichen Güte [235]); daß Gott seine Vollkommenheit als letzten

234) Thomas P. I. q. 16. art. 3. Sicut bonum convertitur cum ente, ita et verum. Sed tamen sicut bonum addit rationem appetibilis supra ens, ita et verum comparationem ad intellectum. A. 4. Deus cum sit suum esse intelligere et mensura omnis esse et intellectus, in ipso non solum est veritas; sed ipse summa et prima veritas est.

235) Thomas P. I. q 19. art. 2. Cum ad perfectionem voluntatis spectet, ut bonum, quod quis habet, aliis communicet, hoc divinam praecipue voluntatem decet, ut se et alia velit, se ut finem, cetera vero ut ad finem ordinata, id est propter se, quo condecet ejus summam bonitatem alia participare.

absolut und nothwendig wolle, andere Dinge aber nur unter der Voraussetzung, daß er sie will [236]); daß also der göttliche Verstand und Wille die Ursache von Allem ist; daß Gott mit einem einzigen einfachen Akte Alles in seiner Güte will, und sein Wille daher keine Ursache hat; daß sein Wille durchgängig und immer erfüllt wird, weil er die allgemeinste Ursache aller Dinge ist, unter welchen die besonderen Ursachen begriffen sind; daß der göttliche Wille unveränderlich ist, ob er gleich die Veränderung einiger Dinge wollen kann; daß der göttliche Wille nicht allen, sondern nur einigen Gegenständen seines Willens Nothwendigkeit auferlegt, oder daß er wolle, einiges geschehe nothwendig, einiges zufällig, und daher einigen Wirkungen Natururſachen, andern freie Ursachen angewiesen habe [237]); nachdem er noch einige Lehren über die Liebe, Gerechtigkeit und Allmacht Gottes voraus-

236) Thomas ibid. art. 3. Cum bonitas divina sit proprium divinae voluntatis objectum, ad quam alia ordinantur ut ad finem; bonitatem ipsam suam Deus absolute et necessario vult, alia vero a se, non necessario nisi ex suppositione tantum, supposito enim, quod velit, non potest non velle.

237) Thomas ibid. art. 8. Cum igitur voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur, quod fiant ea, quae Deus vult fieri, sed quod eo modo fiant, quo Deus ea fieri vult. Vult autem quaedam fieri Deus necessario, quaedam contingenter, ut sit ordo in rebus ad complementum universi. Et ideo quibusdam effectibus aptavit causas necessarias, quae deficere non possunt, ex quibus effectus de necessitate proveniunt, quibusdam autem aptavit causas contingentes defectibiles, ex quibus contingenter eveniant. Non igitur propterea effectus voliti a Deo eveniunt contingenter, quia causae proximae sunt contingentes, sed propterea, quia Deus voluit eos contingenter evenire, contingentes causas ad eos praeparavit.

ausgeschickt hat, so hat er die Lehre von der Schöpfung als dem Entstehungsgrunde aller Dinge vorbereitet. Sie folget so natürlich, daß sie für eine philosophische Demonstration gelten kann, jedoch nur für den ersten Anblick, denn bei weiterer Nachforschung weiset es sich aus, daß er vorher die Eigenschaften Gottes nur immer hypothetisch entwickelt hatte, daß wir nämlich ein Wesen, welches als Urwesen und als erste Ursache alles Wirklichen gedacht wird, mit diesen Eigenschaften uns denken müssen, daß er nunmehr die Hypothesis in Thesis verwandelt.

Jedes Ding hat nothwendig sein Daseyn von Gott. Denn wenn Etwas in einem Dinge gefunden wird durch Mittheilung, so muß es nothwendig von demjenigen verursacht seyn, dem es wesentlich zukommt. Gott ist das selbstständige Seyn, welches nur einzig ist, folglich muß Allem übrigen, was Daseyn hat, wenn es auch noch so verschieden in Ansehung der Vollkommenheit oder Unvollkommenheit des Seyns ist, sein Daseyn von Gott mitgetheilt worden seyn [238]. Was nicht nothwendig zum Wesen eines Dinges gehört, das verdankt dasselbe einer äußern Ursache. Das Wesen

238) Thomas P. I. q. 44. art. 1. Necesse est dicere, omne ens, quod quocunque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est, quod causetur in ipso ab eo, cui essentialiter convenit. Ostensum autem est supra, quod Deus est ipsum esse per se subsistens, et quod est subsistens non posset esse nisi unum — relinquitur ergo, quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse. Necesse est igitur, quod omnia quae diversificantur secundum diversam participationem essendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissimum est.

Wesen erstreckt sich nicht weiter, als auf das Subject des Dinges, und umgekehrt. Dieselbe Eigenschaft kann also nicht mehr Dingen wesentlich zukommen. Gemeinsame Eigenschaften, die mehr Dingen zukommen, sind also diesen nicht wesentlich, sondern rühren von einer äußern Ursache her. Allen existirenden Dingen wird das Seyn als gemeinsame Eigenschaft beigelegt. Entweder ist also Eines von ihnen die Ursache des Andern, oder sie haben sämmtlich eine äußere Ursache, die durch sich selbst wesentlich existirt. Da die endlichen Dinge einander nicht selbst verursachen können, so ist das Erste unmöglich. Die Ursache aller vorhandenen Dinge ist also Gott, der durch sich selbst wesentliches Seyn hat. Die Ursachen verhalten sich ferner, wie die Wirkungen; je allgemeiner die Wirkungen, desto allgemeiner sind die Ursachen. Daseyn ist unter allen Wirkungen die allgemeinste; die Ursache derselben muß also auch die allgemeinste seyn [238 b]).

Auch die erste Materie hat ihr Daseyn von Gott. Dasjenige, was die Ursache ist von den Dingen, in so fern sie Dinge sind, muß Ursache seyn nicht allein davon, daß sie dieses und jenes sind, nach den zufälligen oder substanziellen Formen, sondern auch von allem demjenigen, was auf irgend eine Weise zu ihrem Seyn gehört, also auch von der ersten Materie [239]).

Das Hervorbringen aller Dinge durch Gott als die allgemeinste Ursache, oder die Emanation aller Dinge aus Gott, heißt Schöpfung, und zwar Schöpfung aus Nichts, weil vor ihr kein Ding vorausgehet, sondern alles ursprünglich aus Gott hervortritt, Dinge werden, die vorher nicht Dinge, d. i. Nichts waren.

238 b) Thomas *contra Gentiles*. II. c. 6. 15.
239) Thomas P. I. q. 44. art. 2.

waren. Die Nothwendigkeit einer Schöpfung aus Nichts folgert er daraus, daß man bei Gottes Wirkungen entweder annehme, daß etwas vorher existire, oder daß Nichts vorher existire, und da man bei der ersten Annahme diese Existenz nicht ins Unendliche voraussetzen könne, weil darin ein innerer Widerspruch liege, man bei einem Ersten stehen bleiben müsse, vor welchem keine Existenz weiter hergeht [240].

Nicht zufrieden mit diesem nichts beweisenden Raisonnement, suchte er einige Einwürfe, welche in ältern und neuern Zeiten gegen die Lehre von der Schöpfung aus Nichts gemacht worden waren, und allerdings die Unbegreiflichkeit derselben ins Licht setzen, zu widerlegen, womit es ihm aber nicht sonderlich gelingen wollte, weil sie zum Theil auf Sätzen der Aristotelischen Philosophie beruheten, die er ohne weiteres als gültig angenommen hatte. Erster Einwurf. Was erst ins Daseyn kommen soll, muß vorher möglich seyn. Was aber möglich ist, hat ein leidendes Vermögen. Dieses setzt aber schon ein

240) Thomas P. I. q. 45. art. 1. Non solum oportet considerare emanationem alicujus entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus, et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis. Quod autem procedit secundum emanationem particularem, non praesupponitur emanationi, sicut si generatur homo, non fuit prius homo, sed homo fit ex non homine et album ex non albo. Unde si consideretur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est, quod aliquod ens praesupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil quod nullum ens. Sicut igitur generatio hominis est ex non ente, quod est non homo, ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente, quod est nihil. *Contra Gentiles.* II. 16.

ein wirkliches Ding als Subject voraus, in welchem es als Vermögen befindlich ist. Demnach muß vor der Schöpfung ein realer Urstoff vorhanden gewesen seyn, und die Schöpfung aus Nichts ist unmöglich. Darauf antwortet Thomas mit dem Avicenna, daß die Voraussetzung der Möglichkeit und des leidenden Vermögens nur bei Dingen, die aus andern Naturdingen und durch deren Kräfte entstehen, aber nicht bei solchen Statt finde, die nur von Gott nach übernatürlicher Kraft hervorgebracht werden. Zweiter Einwurf. Dasjenige, woraus Etwas wird, und zwar nicht zufällig, muß in dem Gewordenen noch fortdauern. Wenn nun Etwas aus Nichts würde, so müßte das Nichts oder ein Theil desselben in diesem Etwas noch fortdauern und beharren. Dann wäre aber dasselbe Ding zugleich Etwas und Nichts, was sich widerspricht. Thomas weicht diesem Einwurfe dadurch aus, daß er die Schöpfung aus Nichts über alle Vorstellbarkeit hinaus rückt. Dritter Einwurf. Es ist unmöglich, daß ein fortdauerndes Wesen zugleich entsteht und existirt. Indem es entsteht, existirt es noch nicht; ist es aber schon entstanden, so existirt es, aber entsteht nicht. Es kann nicht zugleich seyn und nicht seyn. Soll nun Gott etwas Fortdauerndes hervorbringen, so mußte das Werden desselben vor dem Seyn hergehen; nun erfordert aber das Werden wieder ein Subject, und ist ohne dasselbe undenkbar. Alles Werden setzt also ein Subject voraus, woraus es wird, und die Schöpfung aus Nichts ist unmöglich. Thomas läugnet die Allgemeinheit des Satzes, daß vor allem gewordenen Seyn ein Werden hergehen müsse, weil man unter Werden auch ein Gewordenseyn verstehe, wo alle Existenz aufhöre; wenn man z. B. sage: ein Ding höre auf, sich zu bewegen, da sey das Werden ein Gewordenseyn der geendigten Bewegung. Vierter Einwurf. Aus Nichts wird Nichts, ist ein von allen Philosophen

losophen angenommener Grundsatz. Gott kann aber, ungeachtet seiner Allmacht, doch nicht gegen die ersten Grundsätze etwas bewirken. Thomas schränkt diesen Grundsatz ein auf die besonderen Wirkungen aus Naturursachen, welche bei ihrem Wirken etwas als Stoff voraussetzen müssen. Und in diesem Sinne haben ihn auch nur die Alten verstanden [241]).

Die Welt ist ewig, läßt sich nicht demonstriren, da das Seyn der Welt von dem Willen Gottes abhängt, und absolut nothwendig Gott nichts will, als sich selbst. Daß sie angefangen habe zu seyn, kann aber eben so wenig demonstrirt werden. Denn der Anfang aller Demonstration ist der Satz, daß Etwas ist. In den abstracten Begriffen abstrahirt man aber von den Raum- und Zeitverhältnissen, und die Universalien sind daher allenthalben und immer. Daher läßt sich nicht demonstriren, daß der Mensch, der Himmel, der Stein nicht immer gewesen sey. Eben so wenig aber kann es von Seiten des Urhebers der Welt bewiesen werden. Denn der Wille der Gottheit kann durch Vernunft nur in demjenigen erforscht werden, was Gott nothwendig wollen muß, welches aber nicht die Geschöpfe angehet. Gottes Wille kann aber dem Menschen offenbaret werden, worauf sich der Glaube stützt. Die Bemerkung, daß der Anfang der Welt nur, wie die Dreieinheit, ein Glaubensartikel sey, setzt er hinzu, sey sehr nöthig, damit man nicht durch vergebliche Versuche einer Demonstration den Ungläubigen Etwas zu lachen gebe [242]).

Die Vielheit und Unähnlichkeit der Dinge rührt von der Weisheit und Güte Gottes her. Denn

241) Thomas P. I. qu. 45. a. 2. in Magistr. sentent. L. II. Dist. 1. qu. 1. art. 2.

242) Thomas P. I. qu. 46. a. 1. 2.

Denn Gott gab den Dingen ihr Daseyn, um ihnen seine Vollkommenheit mitzutheilen, und sie an ihnen darzustellen. Da dieses nun nicht durch ein einziges Geschöpf geschehen konnte, so brachte er viele und verschiedene hervor, damit durch das eine ersetzt werden könnte, was dem andern fehlte. Die Vollkommenheit, welche in Gott einartig und einfach ist, ist in den Geschöpfen vielfach und zertheilt. So stellt das Weltganze die göttliche Vollkommenheit weit vollkommener dar, als ein einzelnes Geschöpf vermag, indem sie den Inbegriff aller Realitäten in dem höchsten Grad, die in Gott vereiniget sind, in unendlich viele Arten und Grade zertheilt darstellt [243].

Alle Dinge, welche Gott hervorgebracht hat, machen nur eine Welt aus. Denn sie stehen alle in bestimmten Verhältnissen zu einander und zu Gott, und gehören durch diese Einheit der Ordnung zu einer Welt [244].

In diesen Sätzen liegt die Theorie des Thomas vom Bösen. Unter dem Bösen kann nicht irgend ein Wesen, Form oder Natur verstanden werden, da alles, was

243) Thomas P. 1. qu. 47. a. 1. Producit enim Deus res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis et per eas repraesentandam. Et quia per unam creaturam sufficienter repraesentari non potest, produxit multas creaturas et diversas, ut quod deest uni ad repraesentandam divinam bonitatem, suppleatur ex alia. Nam bonitas, quae in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim. Unde perfectius participat divinam bonitatem et repraesentat eam totum universum, quam alia quaecunque creatura.

244) Thomas ibid. art. 3.

was ist, in so fern es ist und Realität besitzt, jede Vollkommenheit des Seyns ein Gegenstand des Begehrens ist, und kein Wesen etwas anderes, als seine Existenz und Vollkommenheit begehret. Das Böse kann also nur in der Abwesenheit des Guten, des Realen bestehen, und es ist in so fern weder das Existirende noch das Gute [245]. Die Vollkommenheit des Ganzen, welche nicht ohne eine Vielheit und Verschiedenheit der Dinge und der Grade des Seyns möglich war, machte auch das Daseyn des Bösen nothwendig. Denn die Vollständigkeit aller möglichen Grade der Realität konnte nicht ohne Unähnlichkeit der Grade seyn. Ein Grad der Güte besteht darin, daß Etwas gut seyn kann, ohne davon abzuweichen, ein anderer darin, daß es davon sich entfernen, mangelhaft werden kann. Und diese Grade sind wirklich vorhanden. So wie es Wesen gibt, welche unzerstörbar und vergänglich sind, so gibt es auch deren, welche von der Vollkommenheit sich entfernen können, welche Möglichkeit zur Folge hat, daß sie sich wirklich davon entfernen. Die Vollkommenheit des Ganzen machte das Daseyn solcher Wesen nothwendig. Darin liegt aber der Grund des Bösen [246].

Das

245) Thomas P. I. q. 48. a. 1. Bonum est omne id, quod est appetibile, et sic cum omnis natura appetat suum esse et suam perfectionem, necesse est dicere, quod esse et perfectio cujuscunque naturae rationem habeat bonitatis. Unde non potest esse, quod malum significet quoddam esse, aut quandam naturam aut formam. Relinquitur ergo, quod nomine mali significetur quaedam absentia boni, et pro tanto dicatur, quod malum neque est existens nec bonum.

246) Thomas ibid. art. 2. Sicut igitur perfectio universi requirit, ut non solum sint entia incorruptibilia, sed etiam corruptibilia; ita perfectio uni-

Das Böse ist nur in dem Guten, als seinem Subjecte, und zwar nicht negative, sondern nur privative. Das Böse schließt in sich eine Entfernung des Guten. Diese Entfernung ist aber nicht negativ, sonst müßten auch Dinge, die gar nicht sind, oder Dinge, welche Wirklichkeit haben, darum böse seyn, weil sie die Realität eines andern Dinges nicht haben, z. B. der Mensch, der nicht die Geschwindigkeit des Rehes, oder die Stärke des Löwen hat, sondern privativ, wie die Blindheit als Beraubung des Gesichts. Das Subject der Form und der Beraubung ist aber ein und dasselbe, nämlich das mögliche Ding (ens in potentia), es sey nun schlechthin oder in einer Beziehung möglich. Es ist aber einleuchtend, daß die Form, wodurch Etwas das wirklich wird, was es ist, eine Vollkommenheit und ein Gut ist, jedes Ding also, in so fern es wirklich ist, gut ist. Eben so aber auch das mögliche Ding (die Materie), in so fern es Beziehung auf das Gute hat, die Form annehmen kann [247].

Das

universi requirit, ut sint quaedam, qnae a bonitate deficere possint, ad quod sequitur, ea interdum deficere. In hoc autem consistit ratio mali, ut scilicet aliquid deficiat a bono. Unde manifestum est, quod in rebus malum invenitur, sicut et corruptio. Nam et ipsa corruptio malum quoddam est.

247) Thomas ibid. a. 3. Subjectum autem privationis et formae est unum et idem, sc. ens in potentia, sive sit ens in potentia simpliciter, sicut materia prima, quae est subjectum formae substantialis et privationis oppositae; sive sit ens in potentia secundum quid et in actu simpliciter, ut corpus diaphanum, quod est subjectum tenebrarum et lucis. Manifestum est autem, quod forma, per quam aliquid est in actu, perfectio quaedam est et bonum

Das Böse zernichtet das Gute, aber nicht ganz. Es gibt nämlich ein dreifaches Gute. Das Eine wird durch das Böse ganz aufgehoben, und dieses ist das dem Bösen entgegengesetzte Gute. So wird durch die Finsterniß das Licht, durch die Blindheit das Gesicht gänzlich aufgehoben. Das zweite Gute ist, was durch das Böse weder ganz aufgehoben, noch vermindert wird. Dieses ist das Gute als Subject des Bösen. Durch die Finsterniß wird die Substanz der Luft nicht im geringsten verringert. Ein drittes Gute wird durch das Böse zwar vermindert, aber nicht gänzlich zernichtet, nämlich die Fähigkeit des Subjects für die Realität (habilitas subjecti ad actum). Diese Verminderung ist nicht so zu denken, wie bei den Zahlgrößen durch Subtraction, sondern wie bei den Qualitäten oder Formen durch Nachlassung oder Abspannung (remissio), welcher die Erhöhung des Grades, Anspannung (intentio), entgegengesetzt ist. Die gedachte Fähigkeit (habilitas) wird nämlich durch Dispositionen, welche die Materie für die Realität vorbereiten, erhöhet; je mehr solcher Dispositionen vorhanden sind in einem Subjecte, desto fähiger ist es, eine Vollkommenheit und Form anzunehmen; je mehrere und stärkere entgegengesetzte Dispositionen aber vorhanden sind, desto mehr wird das Subject geschwächt und abgespannt. Können die entgegengesetzten Dispositionen nicht ins Unendliche vervielfältiget und erhöhet werden, so wird auch die gedachte Fähigkeit nicht ins Unendliche verringert, wie dieses

bonum quoddam, et sic omne ens in actu bonum quoddam est. Et similiter omne ens in potentia, in quantum hujusmodi bonum quoddam est, secundum quod habet ordinem ad bonum. Sicut enim est ens in potentia, ita et bonum in potentia. Relinquitur ergo, quod subjectum mali sit bonum.

dieses der Fall ist bei den activen und passiven Qualitäten der Elemente. So können Kälte und Feuchtigkeit, wodurch die Empfänglichkeit der Materie für die Form des Feuers verringert wird, nicht ins Unendliche vermehrt werden. Können aber die entgegengesetzten Dispositionen ins Unendliche vermehrt werden, so wird auch die Fähigkeit ins Unendliche vermindert, ohne doch ganz zernichtet zu werden, weil sie immer in ihrer Wurzel, das ist die Substanz des Subjects bleibt. Wenn zwischen die Sonne und die Luft schattige Körper in unendlicher Reihe gestellt werden, so nimmt die Fähigkeit der Luft ins Unendliche ab, doch wird sie so lange, als die Luft bleibt, nicht gänzlich zerstört, weil sie von Natur durchsichtig ist. So kann auch zu den Sünden ins Unendliche ein Zusatz geschehen, wodurch die Fähigkeit der Seele für die Gnade immer mehr vermindert wird, indem die Sünden als Hindernisse zwischen uns und Gott treten; aber jene Fähigkeit wird doch nie gänzlich in der Seele zernichtet, weil sie aus der Natur der Seele folgt [248].

Das Böse in den vernünftigen Wesen ist entweder Strafe oder Schuld. Das Böse ist die Beraubung des Guten, welches in der Vollkommenheit und Realität (actus) besteht. Die Realität ist gedoppelt, die erste und zweite. Die erste ist die Form und Vollständigkeit der Sache; die zweite die Wirksamkeit. Das Böse entsteht also auf zweifache Art. Einmal durch Entziehung der Form oder eines zur Vollständigkeit gehörigen Theils, wie Blindheit, Verstümmelung. Zweitens durch Entziehung der gehörigen Wirksamkeit, indem sie entweder ganz und gar fehlt, oder das rechte Maß und die rechte Ordnung nicht hat. Da das

248) Thomas ibid. a. 4.

das Gute eigenthümliches Object des Willens ist, so findet sich auch das Böse im eigentlichen Sinne in den vernünftigen Wesen. Das Böse nun, welches durch Entziehung der Form und Vollständigkeit entsteht, gehört unter den Begriff der Strafe, denn die Strafe ist dem Willen zuwider. Dieses erhellet vorzüglich aus der Voraussetzung, daß Alles der göttlichen Vorsehung und Gerechtigkeit unterworfen ist. Das Böse aber, welches durch die Entziehung der gehörigen Wirksamkeit in den Gegenständen des Willens entsteht, gibt den Begriff von Schuld. Denn das wird Einem zur Schuld angerechnet, wenn er von der vollkommenen Handlung abweicht, deren er durch seinen Willen mächtig ist [249].

In der Schuld ist mehr Böses, als in der Strafe, man mag nun unter dieser eine Beraubung der körperlichen Güter (sinnliche Strafe), oder überhaupt die Beraubung der Gnade und der Herrlichkeit verstehen. Denn Erstens wird der Mensch durch das Schuldübel böse, aber nicht durch das Strafübel. Denn die Schuld besteht in einem ungeregelten Akte des Willens. Der Mensch heißt aber nur gut nach seinem guten

249) Thomas ibid. a. 5. Quia vero bonum simpliciter est objectum voluntatis malum, quod est privatio boni, secundum specialem rationem invenitur in creaturis rationalibus habentibus voluntatem. Malum igitur quod est per subtractionem formae et integritatis rei, habet rationem poenae, et praecipue supposito, quod omnia divinae providentiae et justitiae subdantur. De ratione enim poenae est, quod sit contraria voluntati. Malum autem, quod consistit in subtractione debitae operationis in rebus voluntariis, habet rationem culpae. Hoc enim imputatur alicui in culpam, cum deficit a perfecta actione, cujus dominus est secundum voluntatem.

guten Willen, vermöge dessen er von Allem, was er hat, einen guten Gebrauch macht, und böse nach seinem bösen Willen, durch welchen er auch von dem Guten, das er hat, einen bösen Gebrauch macht. Die Strafe besteht aber in einer Beraubung dessen, wovon der Wille einen Gebrauch macht. Zweitens. Gott ist Urheber von dem Strafübel, aber nicht von dem Schuldübel. Das Strafübel beraubt die Kreatur eines Guten, es sey ein erschaffenes, oder das unerschaffene, wie Blindheit und Mangel des göttlichen Anschauens. Das Schuldübel ist aber eigentlich dem unerschaffenen Gute entgegengesetzt, weil es der Erfüllung des göttlichen Willens und der göttlichen Liebe, womit das göttliche Gute in sich selbst geliebt wird, widerstreitet [250]).

Die wichtige Frage, welche den Grund der Wirklichkeit des Bösen in der Welt betrifft, beantwortet zwar Thomas, aber nicht vollständig; er übergehet den wichtigsten Theil derselben, nämlich die Ursache des sittlichen Bösen, mit Stillschweigen, wahrscheinlich aus dem stillen Bewußtseyn, daß eine consequente Verfolgung der

250) Thomas ibid. a. 6. Bonum hominis simpliciter consideratur in bona operatione vel bono usu rerum habitarum. Utimur autem rebus omnibus per voluntatem. Unde ex bona voluntate, qua homo bene utitur rebus habitis, dicitur homo bonus, et ex mala malus. — Quia ergo ipsa culpa consistit in deordinato actu voluntatis, poena vero in privatione alicujus eorum, quibus utitur voluntas; perfectius habet rationem mali culpa quam poena. Deus est auctor mali poenae, non autem mali culpae. — Malum vero culpae opponitur proprie bono increato. Contrariatur enim impletioni divinae voluntatis et divino amori, quo bonum divinum in seipso amatur et non solum secundum quod participatur a creatura.

der einmal angenommenen Grundsätze auf Resultate führen werde, die er nicht als wahr anerkennen konnte, daß nämlich Gott die Ursache alles Bösen in der Welt sey.

Das Böse muß nothwendig seine Ursache haben, denn es ist der Mangel des Guten, was von Natur ist, oder vorhanden seyn sollte. Daß aber Etwas von seiner natürlichen und gehörigen Einrichtung abfällt, kann nur dadurch geschehen, daß eine Ursache vorhanden ist, die es aus derselben herausreißt, so wie das Schwere nur durch etwas Treibendes in die Höhe getrieben wird. Das Wirkende verläßt seine Art zu wirken nur wegen eines Hindernisses. Ursache von Etwas kann aber nur das Ding, und da alles, in so fern es ist, gut ist, das Gute seyn. Also muß das Gute, doch nicht an sich, sondern nur zufällig, Ursache des Bösen seyn, nicht als wirkende Ursache, Form und Zweck, denn diese schließen schon eine Vollkommenheit in sich, sondern nur als materiale Ursache, weil es das Subject des Bösen ist. Eine formale Ursache hat das Böse nicht, denn es ist vielmehr eine Beraubung der Form; auch keine Zweckursache, weil es eine Aufhebung des Verhältnisses zu dem gehörigen Zwecke ist. Die wirkende Ursache ist ebenfalls nicht an sich, sondern nur zufällig Grund von dem Bösen. Das Böse wird nämlich auf verschiedene Art in der Thätigkeit (actione) und in der Wirkung (effectu) hervorgebracht. In dem ersten Falle entsteht es durch den Mangel einer von den Bedingungen der Thätigkeit, es sey der Haupt- oder der Instrumentalursache; so entsteht der Mangel in der Bewegung eines Thieres entweder wegen der Schwäche der Bewegkraft, wie in den Knaben, oder wegen Untauglichkeit des Werkzeugs, wie in den Lahmen. Der Wirkung nach wird das Böse in einer andern Sache, ausgenommen die eigen-

eigenthümliche Wirkung des Wirkenden, zuweilen durch die Kraft des Wirkenden, zuweilen durch den Mangel derselben, zuweilen durch die Abwesenheit der Materie, erzeugt. Das Erste, wenn auf die von dem Wirkenden beabsichtete Form nothwendig die Beraubung einer andern Form erfolgt. Je vollkommener daher die Kraft des Feuers ist, desto vollkommener drückt es seine Form ein, desto mehr zerstöret es das Entgegengesetzte. So erfolgt also aus der Vollkommenheit des Feuers das Verderben der Luft und des Wassers, aber doch nur zufällig, weil das Feuer nicht den Zweck hat, dem Wasser seine Form zu rauben, sondern nur seine Form hervorzubringen, durch das Letzte aber zufällig Jenes bewirkt. Ist der Mangel aber in der eigenen Wirkung des Feuers, daß es nämlich nicht wärmet, so rührt dieses von einem Mangel in der Thätigkeit, und entfernter Weise von dem Mangel eines Princips, oder von der Unfähigkeit der Materie her, daß sie nämlich die Wirksamkeit des Feuers nicht aufnimmt. Aber auch selbst dieses mangelhafte Seyn trifft das Gute (Reale) nur zufällig [251]).

Gott als das höchste Gut kann die Ursache des Bösen nur zufällig seyn. Das Böse, das in dem Mangel der Thätigkeit besteht, rührt allezeit von einem Mangel des Wirkenden her. Dieses kann aber auf Gott als Ursache nicht zurückgeführt werden, weil in ihm kein Mangel, sondern die höchste Vollkommenheit ist. Dagegen weiset das Böse, das in dem Verderbniß eines Dinges bestehet, sowohl in den Gegenständen der Natur, als des Willens, auf Gott als seine Ursache hin. Denn in so fern ein wirkendes Ding durch seine Kraft eine Form hervorbringt, auf welche Verderbniß und Mangel folgt, verursacht es durch

251) Thomas P. I. q. 49. a. 1.

durch seine Kraft jenes Verderben und jenen Mangel. Es ist aber offenbar, daß die Form, welche Gott hauptsächlich in den erschaffenen Dingen beabsichtiget, die Vollkommenheit der Ordnung des Ganzen ist. Diese Ordnung des Ganzen erfordert aber, daß auch Dinge vorhanden sind, welche fehlen können und zuweilen wirklich fehlen. Und so verursacht Gott dadurch, daß er die Vollkommenheit der Ordnung des Ganzen bewirkt, mittelbarer Weise und gleichsam zufällig das Verderben der Dinge; er macht lebendig und tödtet. Zur Ordnung des Ganzen gehört auch die Ordnung der Gerechtigkeit, nach welcher den Sündern eine Strafe zugefügt werden muß. Hiernach ist Gott auch Ursache des Strafübels, aber nicht des Schuldübels [252]).

Man siehet, wie Thomas immer nur hauptsächlich von dem physischen Uebel spricht, und den Grund des moralischen übergehet. Denn wollte er consequent seyn, so mußte er behaupten, das moralische Böse ist nothwendig, weil eine vollständige Reihe endlicher Vernunftwesen von verschiedenen Graden der Kraft zur Ordnung des Ganzen gehöre, damit solche die unendliche Vollkommenheit Gottes darstellig machen könnte. Als solche

 gehörte

252) Thomas ibid. a. 2. Malum quod in defectu actionis consistit, semper causatur ex defectu agentis. In Deo autem nullus defectus est, sed summa perfectio. Unde malum quod in defectu actionis consistit, vel quod ex defectu agentis causatur, non reducitur in Deum sicut in causam. Sed malum, quod in corruptione rerum aliquarum consistit, reducitur in Deum sicut in causam. Et hoc patet tam in naturalibus, quam in voluntariis. Dictum est enim, quod aliquod agens in quantum sua virtute producit aliquam formam ad quam sequitur corruptio et defectus, causat sua virtute illam corruptionem et defectum. Manifestum est autem,

gehörte sie aber in den nothwendigen Zweck der Gottheit. Sie durfte keinen Mittelgrad der Vernunftkraft übergehen, wenn nicht die Ordnung des Ganzen gestört werden sollte. Also gehören fehlende und sündhafte Menschen nothwendig in den Plan der Gottheit. Es ist nicht schwer zu entdecken, warum er diese Ideen, die natürlich aus seinen Prämissen folgen, nicht entwickelte; Gott würde dann etwas mehr als accidentelle Ursache (ein Begriff, der sich überhaupt nicht mit der Natur einer unendlich vollkommenen Intelligenz paaren will) des Bösen seyn; es würde die Freiheit des Willens und die Gerechtigkeit der göttlichen Strafen ins Gedränge gekommen seyn, welches Resultat sich auch aus andern Behauptungen, z. B. der allgemeinen Mitwirkung Gottes, ergibt. Es ist, um diese Folgerung abzuhalten, noch lange nicht genug, mit dem Thomas einen Unterschied zwischen der Realität und Negation in einer sündigen Handlung zu machen, und die erste auf Gott als die erste Ursache, und die zweite auf die eingeschränkte zweite Ursache zurückzuführen [253]). Diese Unter-

autem, quod forma, quam principaliter Deus intendit in rebus creatis, est bonum ordinis universi. Ordo autem universi requirit, quod quaedam sint, quae deficere possint et interdum deficiant. Et sic Deus in rebus causando bonum ordinis universi, ex consequentia et quasi per accidens causat corruptiones rerum, secundum illud quod dicitur: Dominus mortificat et vivificat. — Ad ordinem autem universi pertinet ordo justitiae, quae requirit, ut peccatoribus poena inferatur. Et secundum hoc Deus est auctor mali, quod est poena, non autem mali, quod est culpa.

253) Thomas ibid. Ad secundum dicendum, quod effectus causae secundae deficientis reducitur in causam primam non deficientem, quantum ad id quod habet entitatis et perfectionis, non autem ad id

Unterscheidung verliert ihre Bedeutung, wenn man sie in dem Zusammenhange seiner Lehre von Gottes Wirksamkeit als erster Ursache betrachtet. Denn da Gott in allen wirkenden Dingen unmittelbar und auf das innigste wirket, ohne doch die Wirksamkeit der untergeordneten Ursachen aufzuheben, indem er allen Dingen ihre Form und ihr Wesen ertheilet, den endlichen Vernunftwesen die Kraft zu denken nicht allein gibt, sondern ihrem Verstande auch die denkbaren Formen eindrückt, nicht allein den Willen gibt, sondern auch denselben auf eine zureichende Weise als höchstes Gut beweget, und überhaupt jedes wirkende Wesen als erste Ursache zum Wirken erst in Bewegung setzt [254]; so ist Gott nicht allein von der Realität, sondern auch von der Negation und Beschränkung der Realgrund. Uebrigens ist nicht zu verkennen, daß in diesen Ideen in anderer Hinsicht etwas Großes

id quod habet de defectu. Sicut quidquid est motus in claudicatione, causatur a virtute motiva, sed quod est obliquitatis in ea, non est ex virtute motiva, sed ex curvitate cruris. Et similiter quicquid est entitatis et actionis in actione mala, reducitur in Deum sicut in causam, sed quod ibi est defectus, non causatur a Deo, sed ex causa secunda deficiente.

254) Thomas P. 1. qu. 105. a. 1. 2. 3. 4. 5. Similiter considerandum est, quod si sint multa agentia ordinata semper secundum agens, agit in virtute primi agentis. Nam primum agens movet secundum ad agendum. Et secundum hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei. Et ita ipse est causa omnium actionum agentium. — Et quia forma res est intra rem et tanto magis, quanto consideratur ut prior et universalior, et ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus, sequitur, quod Deus intime in omnibus operetur.

Großes liege, der Keim zu einem, die Vernunft überraschenden Systeme. Die Lehre des großen Leibnitz von der besten Welt und seine Theodicee sind wirklich nichts anderes, als eine systematischere Entwickelung einiger beim Augustin und Thomas vorkommenden Begriffe und Ansichten.

Nach der Schöpfungslehre im Allgemeinen gehet Thomas zur speciellen Betrachtung der Engel und der Menschen über. Der erste Theil der Lehre ist reich an mannigfaltigen Speculationen über das Wesen, die Wirkungen, die Verhältnisse der immateriellen Geister zu einander und zu den niederen. Thomas speculativer Kopf, der hier weniger sich selbst in Schranken hält, als bei der Lehre von Gott, weil er da weniger zu besorgen hatte, der Vernunfterkenntniß zu viel einzuräumen, und der Offenbarung zu viel zu vergeben, hat aus Aristotelischen und Neuplatonischen Sätzen und den schon reichlicher in den Kirchenvätern sich findenden Behauptungen ein beinahe vollständiges System der Geisterlehre verfertiget, welches ihm schon allein den Namen eines Engels der Kirche und englischen Lehrers hätte erwerben müssen. Er beantwortet mit großer dialektischer Subtilität alle die Engel betreffenden Fragen, um ihr Wesen, Seyn, Verhältniß zu andern Wesen und zu einander, ihre Wirkungsart zu bestimmen, mit solcher Ausführlichkeit, mit solchem Schein des Wissens, mit Ausschließung der geringsten Ahndung einer Ungewißheit, daß es scheint, als müßte er dies alles aus unmittelbarer Belehrung der Engel, oder aus einer intellectuellen Anschauung derselben geschöpft haben. Er beruft sich indeß immer auf philosophische Sätze oder auf Lehren der Bibel, und aus beiden brachte sein fruchtbarer Geist dieses System einer wissenschaftlichen Pneumatologie durch Hülfe der Dialektik zu Stande, welches bei allem Schein doch

doch nur ein luftiges Gebäude ist, weil es ihm an einem festen Boden fehlt, und weil es nur dadurch entstand, daß von den Verstandesbegriffen ein objectiver materialer Gebrauch gemacht wurde, ohne die Befugniß dazu vor allem außer Zweifel zu setzen. Es ist genug, daß wir diese Pneumatologie nach einigen Fundamentalsätzen, und nach ihrem übrigen Inhalte im Allgemeinen charakterisiren.

Nothwendig muß man annehmen, daß es unkörperliche erschaffene Wesen gibt. Denn der Zweck, welchen Gott bei Schaffung der Welt sich vorsetzte, ist das Gute, welches in der Verähnlichung mit Gott besteht. Die Aehnlichkeit einer Wirkung mit ihrer Ursache findet dann Statt, wenn die Wirkung die Ursache in Ansehung der Art und Weise, eine Wirkung hervorzubringen, nachahmet. Gott bringt die Geschöpfe durch Verstand und Willen hervor. Also muß es einige vernünftig denkende Kreaturen geben, weil ohne dieses die Vollkommenheit des Weltganzen nicht möglich ist. Da nun das Denken und Wollen nicht die Wirkung eines Körpers oder einer körperlichen Kraft seyn kann, so müssen diese denkenden Kreaturen unkörperlich seyn [255]). Die Engel können nicht aus Materie und Form zusammengesetzt seyn, wie unter andern Avicebron in seinem Buch: Quelle des Lebens, geglaubt hat. Er nimmt an, Dinge, die in dem Verstande

255) Thomas P. I. qu. 50. a. 1. Necesse est ponere aliquas creaturas incorporeas. Id enim, quod praecipue in rebus creatis Deus intendit, est bonum, quod consistit in assimilatione ad Deum. Perfecta autem assimilatio effectu ad causam attenditur, quando effectus imitatur causam secundum illud, per quod causa producit effectum, sicut calidum facit calidum. Deus autem creaturam producit

stande unterschieden würden, müßten auch an sich als Dinge betrachtet verschieden seyn. Nun denke sich der Verstand in einer unkörperlichen Substanz Etwas, wodurch sie von der körperlichen verschieden sey, und Etwas, worin sie mit derselben übereinstimme. Jenes ist die Form, dieses die Materie der unkörperlichen Substanzen, welche mit der der körperlichen identisch ist. Die Form einer unkörperlichen Substanz ist daher der Materie der unkörperlichen Dinge auf eben die Art eingedrückt, wie die Form der Quantität der Materie der körperlichen Dinge. Dieses ist aber nicht möglich, weil sonst ein und dasselbe numerische Ding körperlich und geistig zugleich wäre. Es müßte also angenommen werden, daß ein anderer Theil der Materie die körperliche und ein anderer die geistige Form aufnehme. Allein das Theilen in Theile kommt der Materie nur zu, in so fern sie unter Quantität gedacht wird. Es ist aber unmöglich, sich die Materie der geistigen Wesen als der Quantität unterworfen zu denken, die geistige Substanz kann aber überhaupt gar keine Materie haben. Denn die Wirkungsart jedes Dinges richtet sich nach der Beschaffenheit seiner Substanz. Das Denken ist aber eine ganz immaterielle Wirkungsart, welches aus dem Objecte des Denkens erhellet, durch welches jeder Denkact seine Form und wirkliche Beschaffenheit erhält. Jedes Object wird gedacht, in so fern es von der Materie abgesondert wird, weil die Formen in der Materie individuelle

ducit per intellectum et voluntatem. Unde ad perfectionem universi requiritur, quod sint aliquae creaturae intellectuales. Intelligere autem non potest esse actus corporis nec alicujus virtutis corporeae, quia omne corpus determinatur ad hic et nunc. Unde necesse est ponere ad hoc, quod universum sit perfectum, quod sit aliqua incorporea creatura.

duelle Formen sind, welche der Verstand als individuell nicht vorstellt. Jede denkende Substanz ist daher immateriell. Es ist aber nicht nothwendig, daß die Dinge, welche der Verstand unterscheidet, auch an sich unterschieden seyen, weil der Verstand die Dinge nach seiner Natur, nicht nach der Natur der Dinge sich vorstellt. Daher sind die materiellen Dinge, welche unter dem Verstande sind, auf eine einfachere Weise in dem Verstande, als sie an sich sind. Die Engel dagegen, welche über unsern Verstand sind, kann sich der Verstand nicht vorstellen, wie sie an sich sind, sondern nur auf die Weise, wie er zusammengesetzte Dinge wahrnimmt [256]).

Die Anzahl der Engel übersteigt jede Zahl der materiellen Dinge. Denn die Vollkommenheit des Universums ist der Zweck der Gottheit bei der Schöpfung. Je vollkommener Etwas ist, in desto größerer Quantität ist es daher von Gott hervorgebracht. Diese Quantität ist bei materiellen Dingen die Größe der Ausdehnung, bei den Geistern die Vielheit [257]).

Die Engel sind alle denkende Substanzen nach unendlichen Graden der Denkkraft verschieden. Jeder Engel ist in Rücksicht auf das Mehr oder Weniger der Denkkraft eine Art für sich, es gibt aber nicht zwei Engel, die zu einer Art gehörten. Die Vollkommenheit der

256) Thomas ibid. a. 2.

257) Thomas ibid. a. 3. Et hujus ratio est, quia cum perfectio universi sit illud, quod praecipue Deus intendit in creatione rerum, quanto aliqua sunt magis perfecta, tanto in majori excessu sunt creata a Deo: sicut autem in corporibus attenditur excessus secundum magnitudinem, ita in rebus incorporeis potest attendi excessus secundum multitudinem.

der englischen Natur erforderte eine Vervielfältigung der Arten, aber nicht eine Vervielfältigung der Individuen in einer Art. Die Engel sind ihrer Natur nach unzerstörbar; denn Etwas ist nur dadurch zerstörbar, daß seine Form von der Materie getrennt wird [258]).

Die Vergleichung der Engel mit den Körpern, mit dem Orte, mit der Bewegung, bietet mannigfaltige Fragen dar, z. B. sind die Engel mit Körpern natürlich vereiniget? Können sie Körper annehmen? Sind sie in einem Orte; sind sie zugleich an mehreren Oertern, mehrere zugleich an einem und demselben Orte? Ob sie örtlich bewegt werden, durch Zwischenräume hindurch gehen; ihre Bewegung augenblicklich oder successive ist. Dies ist auch der Fall, da er die Erkenntnißkraft der Engel an sich, in Beziehung auf die Erkenntnißmittel, erkennbaren Objecte, Erkenntnißart, den Willen derselben, die Liebe, die Schöpfung, die Vollkommenheit, und Schuld oder den Fall der Engel und ihre Strafen besonders betrachtet.

Die Schöpfung der Körperwelt. Auch die Körperwelt hat ihr Daseyn von Gott empfangen, nicht von einem bösen Principe. Denn Alles, was ist, hat eine gemeinsame Ursache des Seyns, welche Gott ist. Gott hat die Körperwelt zu einem Zweck hervorgebracht, welcher seine Güte und Vollkommenheit ist. Wenn wir nach dem Zweck eines Ganzen und seiner Theile fragen, so finden wir, daß jeder einzelne Theil wegen seiner Wirkung, wie das Auge zu dem Sehen, ein unedlerer Theil wegen eines edleren, wie die Lunge wegen des Herzens, die Sinne wegen des Verstandes, alle Theile endlich wegen

258) Thomas ibid art. 4. 5.

wegen der Vollkommenheit des Ganzen da sind, wie die Materie wegen der Form. Jede einzelne Kreatur der sichtbaren Welt bezieht sich auf ihre Wirkung und Vollkommenheit, die unedleren Geschöpfe auf die edleren, wie die unter dem Menschen stehenden Wesen auf den Menschen; alle einzelnen Geschöpfe auf die Vollkommenheit des Ganzen, das Ganze endlich mit allen seinen Theilen auf Gott als den letzten Zweck, in so fern in ihnen durch eine Nachbildung Gottes Güte zu seiner Verherrlichung dargestellt wird [259]).

Gott ist die wirkende unmittelbare Ursache aller körperlichen Geschöpfe. Einige nehmen an, daß die Dinge aus Gott stufenweise hervorgegangen sind; von ihm sey nämlich die erste Kreatur unmittelbar hervorgegangen, diese habe eine andere hervorgebracht, und so weiter bis zur körperlichen Natur. Diese Hypothese ist aber falsch. Denn das Hervorbringen der körperlichen Natur geschiehet durch die Schöpfung, durch welche auch die Materie selbst hervorgebracht wird. Die Wahrheit hiervon wird so bewiesen. Je höher eine Ursache ist, auf desto Mehreres erstreckt sich ihr Hervorbringen. Das, was den Dingen als Substrat untergelegt ist, ist immer allgemeiner, als dasjenige, was jenes formt und einschränkt; so ist das Seyn allgemeiner, als das Leben und Denken, die Materie allgemeiner, als die Form. In so fern Etwas mehr Substrat ist, in so fern gehet es directe aus einer höheren Ursache hervor. Das erste Substrat in allen Dingen gehört also für die Causalität der obersten Ursache. Eine untergeordnete Ursache kann also nichts hervorbringen, ohne Etwas vorauszusetzen, was von der höheren Ursache bewirkt worden. Die Schöpfung ist aber

259) Thomas P. I. qu. 65. a. 1. 2.

aber das Hervorbringen einer Sache nach ihrer ganzen Substanz, so daß nichts vorausgesetzt wird, was unerschaffen, oder von einem Andern erschaffen sey. Daher kann kein Wesen außer Gott, der die erste Ursache ist, schaffen [260].

Die Formen der Körper sind nicht von den Engeln hervorgebracht, sondern haben ihr Daseyn unmittelbar von Gott, werden aber aus der Materie vermittelst der geistigen Substanzen oder Engel entwikkelt (educuntur). Einige haben die Meinung gehabt, daß alle körperliche Formen von geistigen Substanzen oder Engeln abgeleitet seyen, und zwar auf eine zweifache Art. Plato nämlich nahm an, daß die Formen, welche in

260) Thomas ibid. a. 3. Haec positio est impossibilis, quia prima corporalis creaturae productio est per creationem, per quam etiam ipsa materia producitur. Imperfectum enim est prius quam perfectum. Impossibile est autem, aliquid creari nisi a solo Deo. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod quanto aliqua causa est superior, tanto ad plura se extendit in causando. Semper autem id, quod substernitur in rebus, invenitur communius, quam id, quod informat et restringit ipsum, sicut esse quam vivere et vivere quam intelligere, et materia quam forma. Quanto ergo aliquid est magis substratum, tanto a superiori causa directe procedit. Id ergo quod est primo substratum in omnibus, proprie pertinet ad causalitatem supremae causae. Nulla igitur secunda causa potest aliquid producere, non praesupposito in re producta aliquo, quod causatur a superiori causa. Creatio autem est productio alicujus rei secundum suam totam substantiam nullo praesupposito, quod sit vel increatum, vel ab aliquo creatum. Unde relinquitur, quod nihil potest aliquid creare nisi solus Deus, qui est prima causa.

in der körperlichen Materie sind, von gewissen, ohne Materie subsistirenden Formen durch eine gewisse Mittheilung abgeleitet und gebildet werden. Es gebe einen immateriellen, subsistirenden Menschen, Pferd u. s. w., von welchem die sinnlichen Individuen gemacht würden, in so fern in der körperlichen Materie ein Eindruck durch Assimilation oder Theilnehmung von jenen abgesonderten Formen zurückbleibe. Nach der Ordnung der Formen nehmen daher die Platoniker eine Ordnung der abgesonderten Substanzen an, z. B. es gibt eine abgesonderte Substanz, das Pferd, welche die Ursache aller Pferde ist; über diese ist das abgesonderte Leben, das Leben an sich, die Ursache alles Lebens; über diese das Seyn an sich, die Ursache alles Seyns. Avicenna dagegen behauptete mit einigen Andern, die Formen der körperlichen Dinge subsistirten nicht an sich in der Materie, sondern allein in dem Verstande; von den Formen in dem Verstande der geistigen Geschöpfe, die sie Intelligenzen, wir aber Engel nennen, kämen alle Formen in der körperlichen Materie her, wie von den Formen in dem Verstande eines Künstlers die Formen der Kunstwerke. Dahin scheint auch das hinaus zu laufen, was einige neuere Ketzer sagen: Gott sey zwar der Schöpfer aller Dinge, aber die körperliche Materie sey von dem Teufel gebildet, und durch verschiedene Formen unterschieden worden. Alle diese Meinungen scheinen aus einer Wurzel hervorgekeimt zu seyn, daß man nämlich nach der Ursache der Formen forschte, als entständen diese an sich. Aber nach Aristoteles entsteht eigentlich nur das Zusammengesetzte. Den Formen der vergänglichen Dinge aber kommt zu, daß sie zuweilen sind, zuweilen nicht sind, dadurch, daß das Zusammengesetzte entsteht und vergeht, ohne daß die Formen selbst entstehen oder vergehen. Den Formen kommt nicht an sich Seyn zu, sondern das Zusammengesetzte bekommt das Seyn durch die Formen. Jedem

aber

aber kommt das Werden zu, wie das Seyn. Wenn also das Aehnliche durch Aehnliches erzeugt wird, so darf die Ursache der körperlichen Formen nicht in einer immateriellen Form, sondern in einem Zusammengesetzten gesucht werden, so wie dieses Feuer von diesem Feuer erzeugt wird. Die körperlichen Formen werden also nicht dadurch hervorgebracht, daß sie von einer immateriellen Form gleichsam eingegossen werden, sondern dadurch, daß die Materie von einem zusammengesetzten wirkenden Wesen (agente) aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit versetzt wird. Da aber das zusammengesetzte Wirkende, welches der Körper ist, nach Augustinus von der erschaffenen geistigen Substanz bewegt wird, so müssen auch die körperlichen Formen von den geistigen Substanzen abgeleitet werden, doch nicht so, daß sie dieselben eingießen, sondern nur zur Form bewegen. Die Formen des englischen Verstandes, welche die Keime und Entstehungsgründe (rationes seminales) der körperlichen Formen sind, müssen zuletzt auf Gott als die erste Ursache zurückgeführt werden. Bei der ersten Hervorbringung der körperlichen Kreatur wird aber keine Verwandlung der Möglichkeit in die Wirklichkeit in Erwägung gezogen. Daher sind die Körperformen, welche die menschlichen Leiber bei ihrem ersten Entstehen hatten, unmittelbar von Gott hervorgebracht, dem allein als eigenthümlicher Ursache die Materie auf den Wink gehorcht [261].

Nach

261) Thomas ibid. a. 4. Sic igitur formae corporales causantur non quasi influxae ab aliqua immateriali forma, sed quasi materia reducta de potentia in actum ab aliquo agente composito. Sed quia agens compositum, quod est corpus, movetur a substantia spirituali creata, ut dicit Augustinus (*de Trinitate* III, 4. V, 3.), sequitur ulterius, quod etiam formae corporales a substantiis spiritualibus deriventur, non tanquam influentibus formas, sed tan-

Nach der besonderen Betrachtung der geistigen und körperlichen Kreatur kommt die Untersuchung auf den Menschen, in so fern er aus einer geistigen und körperlichen Natur zusammengesetzt ist. Die Natur des Menschen gehört für den Theologen von Seiten seiner Seele, von Seiten seines Körpers aber nur, in so fern dieser in einem gewissen bestimmten Verhältnisse zur Seele steht. So führte er nach Anleitung der Aristotelischen Begriffe, doch auch mit Einmischung anderer, ein ziemlich vollständiges metaphysisches Lehrgebäude von der menschlichen Seele auf, welches auf eine rationale Erkenntniß von der Seele ausgeht, und ungeachtet dieser verfehlten Absicht doch ein großes Interesse hat. Das Wesen der Seele an sich und in ihrer Vereinigung mit dem Körper, die Kraft der Seele oder ihre Vermögen, und die Wirkungen der Seele, machen die drei großen Gegenstände aus, welche in Ansehung der Seele untersucht werden. Die Immaterialität der Seele beweist er daraus, daß die Seele das Princip des Lebens ist, daß das Leben sich durch zweierlei Wirkungen offenbaret, durch Erkenntniß und Bewegung; daß kein Körper das erste Lebensprincip seyn kann, weil es sonst zum Wesen des Körpers gehören müßte, lebend zu seyn. Dieses kommt nur einigen Körpern zu, in so fern sie gerade solche Körper sind. Daß sie aber solche Körper sind, haben sie durch

tanquam moventibus ad formas. Ulterius autem reducuntur in Deum sicut in primam causam etiam species angelici intellectus, quae sunt quaedam seminales rationes corporalium formarum. In prima autem corporalis creaturae productione non consideratur aliqua transmutatio de potentia in actum. Et ideo formae corporales, quas in prima productione corpora humana habuerunt, sunt immediate a Deo productae, cui soli ad nutum obedit materia tanquam propriae causae.

durch ein Princip, welches die Wirklichkeit (actus) oder Form ist, und dieses ist die Seele [262]). Die Seele ist ein unkörperliches subsistirendes Princip. Denn der Mensch kann durch den Verstand die Naturen aller Körper erkennen. Dasjenige, was einige Dinge erkennen kann, darf nichts von denselben in seinem Wesen haben, weil es sonst die Erkenntniß anderer Dinge hindern würde, so wie wir sehen, daß die Zunge des Kranken, welche durch gallichte, bittere Säfte modificiret ist, nichts Süßes empfinden kann. Hätte also das denkende Princip in sich die Natur irgend eines Körpers, oder geschähe das Denken durch ein körperliches Organ, so könnte es nicht alle Körper erkennen [263]). Die Thierseelen sind nicht subsistirend. Die älteren Philosophen machten keinen Unterschied zwischen dem Sinn und dem Verstand, sondern legten beides einem körperlichen Princip bei. Plato unterschied beides, und bezog es auf ein unkörperliches Princip, indem er annahm, daß das Denken, wie das Empfinden, der Seele an sich zukäme. Daraus folgte aber, daß die Thierseelen auch subsistirten. Da aber nach Aristoteles das Denken die einzige Thätigkeit ist, welche die Seele ohne körperliches Organ verrichtet, das Empfinden aber allezeit mit einer Veränderung des Körpers verbunden ist, also nicht der Seele allein, sondern dem Zusammengesetzten zukommt, die Thierseelen also nichts durch sich

262) Thomas P. I. qu. 75. a. 1. Convenit ergo alicui corpori, quod sit vivens vel etiam principium vitae, per hoc, quod est tale corpus. Quod autem est actu tale, habet hoc ab aliquo principio, quod dicitur actus ejus. Anima ergo, quae est primum principium vitae, non est corpus, sed corporis actus.

263) Thomas ibid. a. 2.

sich selbst, abgesondert von dem Körper, wirken, so subsistiren sie nicht [264].

Die Seele ist Form eines gewissen Körpers, und als solche nicht aus Materie und Form zusammengesetzt. Denn Materie ist Möglichkeit. Als Form kann sie daher nicht Materie seyn. Dieses erhellet auch aus der Denkkraft der Seele. Was von einem Andern aufgenommen wird, wird nach der Eigenschaft des Aufnehmenden aufgenommen. Jedes Ding wird erkannt, so wie seine Form in dem Erkennenden ist. Die denkende Seele erkennet eine Sache ihrer Natur nach absolute, z. B. den Stein, in so fern er absolute Stein ist. Die Form des Steins ist also absolute nach der formalen Natur der Seele in ihr. Demnach ist die Seele eine absolute Form, aber nicht aus Form und Materie zusammengesetzt. Wäre sie dieses, so würden alle Formen der Dinge als individuelle von ihr aufgenommen, und nur das Einzelne von ihr gedacht werden [265].

In

264) Thomas ibid. a. 3.

265) Thomas ibid. a. 4. Manifestum est enim, quod omne, quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Sic autem cognoscitur unumquodque, sicut forma ejus est in cognoscente. Anima autem intellectiva cognoscit rem aliquam in sua natura absolute, puta lapidem, in quantum est lapis absolute. Est igitur forma lapidis absolute secundum propriam rationem formalem in anima intellectiva. Anima igitur intellectiva est forma absoluta, non autem aliquid compositum ex materia et forma. Si enim anima intellectiva esset composita ex materia et forma, formae rerum reciperetur in ea ut individuales, et sic non cognosceret nisi singulare.

In so fern die Seele nicht aus Materie und Form zusammengesetzt, sondern blos Form ist, ist sie unzerstörbar. Zerstört wird Etwas auf zweifache Weise, an sich oder zufällig. Was subsistirt, kann nicht zufällig, das ist, wenn etwas Anderes erzeugt oder zerstört wird, erzeugt oder zerstört werden. Denn das Erzeugt- und Zerstörtwerden kommt einem Dinge, wie das Seyn, das durch die Erzeugung erlangt, durch die Zerstörung eingebüßt wird, zu. Was also ein Seyn durch sich hat, kann nicht anders, als durch sich erzeugt und zerstört werden. Dingen, welche nicht subsistiren, wie die Accidenzien und die materialen Formen, kommt das Entstehen und Zerstörtwerden durch die Erzeugung und Zerstörung des Zusammengesetzten zu. Die Thierseelen subsistiren nicht, aber die menschliche Seele subsistirt. Daher werden die Thierseelen zerstört, wenn ihre Körper zerstört werden. Die menschliche Seele aber müßte, wenn sie sollte zerstört werden, durch sich selbst zerstört werden, was bei jedem Subsistirenden, das nur Form ist, unmöglich ist. Denn was einem Dinge an sich zukommt, ist von demselben unzertrennlich. Der Form, welche Wirklichkeit ist, kommt das Seyn an sich zu. Daher auch die Materie in so fern ein wirkliches Seyn erlangt, als sie die Form bekommt. Nun ist es unmöglich, daß die Form von sich selbst getrennt werde, also ist es auch unmöglich, daß sie aufhöre zu seyn. Doch gesetzt auch, daß die Seele, wie Einige behaupten, aus Materie und Form zusammengesetzt wäre, so müßte sie doch unzerstörbar seyn. Zerstörung findet nur Statt, wo sich eine Entgegensetzung findet. Erzeugen und Zerstören geschiehet aus dem Entgegengesetzten in das Entgegengesetzte. Die himmlischen Körper sind unzerstörbar, weil sie keine der Entgegensetzung unterworfene Materie haben. In der denkenden Seele kann keine Entgegensetzung Statt finden. Denn was in

ihr ist, nimmt sie nach der Art ihres Seyns auf. Das Aufgenommene in ihr ist nicht entgegengesetzt, da selbst die Begriffe der entgegengesetzten Dinge nicht entgegengesetzt sind, weil das Entgegengesetzte unter einer Wissenschaft begriffen ist. Darum kann die Seele nicht zerstörbar seyn. Hierzu kommt noch folgende Betrachtung. Alles hat ein natürliches Verlangen, auf seine Weise zu seyn. Das Verlangen in den erkennenden Dingen richtet sich nach der Erkenntniß. Der Sinn erkennt das Seyn nur in der Beschränkung des Orts und der Zeit (sub hic et nunc); der Verstand absolute ohne Zeiteinschränkung. Daher wünscht jedes denkende Wesen von Natur immer zu seyn. Ein natürliches Verlangen kann aber nicht vergeblich seyn; also ist jede denkende Substanz unzerstörbar [266]).

Die Vereinigung der Seele mit dem Körper hatte für diese Denker gar nicht die Schwierigkeiten, welche erst in neueren Zeiten durch die Reflexion auf den Gegensatz des Materiellen und Immateriellen ins Licht gesetzt wurden. Denn sie war nichts anders, als eine Verbindung der Form mit der Materie, dergleichen in der ganzen Körperwelt vorkam [267]), und nur darin hatte der Mensch als ein zusammengesetztes Wesen etwas Besonderes, daß seine Form, die Seele, eine für sich bestehende Form war, welches bei den Körpern nicht Statt fand. Uebrigens bestreitet Thomas mit viel Gewandtheit und psychologischer Einsicht Averroes Behauptung von der

 Einheit

266) Thomas ibid. a. 5.

267) Thomas qu. 76. a. 7. Forma autem per se ipsum facit rem esse in actu, cum per essentiam suam sit actus, nec dat esse per aliquod medium. Unde unitas rei compositae ex materia et forma est per ipsam formam, quae secundum seipsam unitur materiae, ut actus ejus.

Einheit des Denkprincips in allen Menschen, und behauptet, daß in jedem Menschen nicht mehrere, sondern nur eine Seele als Form, welche dem Ganzen das substanzielle Seyn gibt, seyn könne, daß die denkende Seele diese substanzielle Form sey, welche in ihrer Kraft alles vereinige, was die sinnliche Seele der Thiere und die vegetative der Pflanzen in sich enthalte [268]). Da die Seele die Form des Menschen ist, die Form aber nicht der Materie, sondern umgekehrt die Materie der Form wegen ist, so muß der Körper der Natur der Form angemessen seyn, und aus der letzten die Beschaffenheit der Materie, warum sie eine solche und keine andere ist, erklärt werden. Die denkende Seele nimmt unter den denkenden Substanzen die unterste Stelle ein, daher ist ihr die Kenntniß der Wahrheit nicht wie den Engeln angeboren, sondern sie muß dieselbe aus den theilbaren Dingen vermittelst des Sinnes auffassen, und daher außer der Denkkraft auch die Empfindungskraft besitzen. Das Empfinden geschiehet aber nicht ohne ein körperliches Organ. Die Seele mußte daher mit einem solchen Körper vereiniget werden, der zum Organ des Empfindens taugte. Da alle Sinne sich auf den Betastungssinn gründen, und das Organ dieses Sinnes in der Mitte zwischen den Entgegengesetzten, die er empfindet, als Wärme, Kälte, Trockenheit, Feuchtigkeit, also in dem Verhältniß des Vermögens (potentia) stehen muß, so mußte auch überhaupt der Körper, mit dem die Seele sich vereinigen sollte, ein gemischter, und seine Bestandtheile

268) Thomas ibid. a. 3. 4. Unde dicendum est, quod nulla alia forma substantialis est in homine nisi sola anima intellectiva, et quod ipsa sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas, et facit ipsa sola, quicquid imperfectiores formae in aliis faciunt.

theile nach dem Verhältniß der Gleichheit gemischt seyn [269]. Da aber die Seele ihrer Vollkommenheit wegen mannigfaltig in ihrer Kraft ist, so bedarf sie mannigfaltiger Dispositionen in den Theilen des vereinigten Körpers zu ihren mannigfaltigen Thätigkeiten. Daher ist eine größere Mannigfaltigkeit der Theile in den vollkommenen, als in den unvollkommenen Thieren. Weil die Seele sich das Allgemeine vorstellt, und Kraft zu unendlich Vielem hat, so durften ihr weder bestimmte Bedürfnisse, noch bestimmte Hülfsmittel vorgeschrieben werden, wie der Fall bei den Thieren ist. An deren Statt hat der Mensch von Natur Vernunft und Hände, welche die Organe der Organen sind, wodurch er sich Werkzeuge

269) Thomas ibid. a. 5. Cum forma non sit propter materiam, sed potius materia propter formam, ex forma oportet rationem accipere, quare materia sit talis et non e converso. Anima autem intellectiva secundum naturae ordinem infimum gradum in substantiis intellectualibus tenet, in tantum, quod non habet naturaliter sibi inditam notitiam veritatis, sicut angeli, sed oportet, quod eam colligat ex rebus divisibilibus per viam sensus. Natura autem nulli deest in necessariis. Unde oportuit, quod anima intellectiva non solum haberet virtutem intelligendi, sed etiam virtutem sentiendi. Actio autem sensus non fit sine corporeo instrumento. Oportuit igitur animam intellectivam corpori uniri, quod possit esse conveniens organum sensus. Omnes autem alii sensus fundantur supra tactum. Ad organum autem tactus requiritur, quod sit medium inter contraria, quae sunt calidum et frigidum, humidum et siccum et similia, quorum est tactus apprehensivus. Sic enim est in potentia ad contraria, et potest ea sentire. — Unde oportuit corpus, cui unitur anima intellectiva, esse corpus mixtum inter omnia alia magis reductum ad aequalitatem complexionis.

zeuge unendlicher Art zu unendlichen Wirkungen verschaffen kann [270]).

Ueber die verschiedenen Seelenvermögen ist Thomas sehr ausführlich. Er betrachtet sie im Allgemeinen, wie sie sich zur Seele verhalten, ob sie mit der Einheit und Einfachheit derselben bestehen; daß sie *alle* aus dem Wesen derselben entspringen, und in einer gewissen Ordnung zu einander stehen, oder ein System ausmachen; dann sucht er ihre Anzahl zu bestimmen (das Vermögen der Vegetation, der Empfindung, des Begehrens, der örtlichen Bewegung und des Denkens), und zwar aus Begriffen, und handelt dann wieder umständlich von jedem Einzelnen. Es sind immer die Begriffe der Aristotelischen Seelenlehre, verbunden mit einigen Vorstellungsarten der Araber, [daß er z. B. vier Arten des inneren Sinnes, den Gemeinsinn, die Imagination, die sinnliche Urtheilskraft (aestimativa) und das sinnliche Gedächtniß (memorativa) annimmt], die er in Anwendung bringt, und sein ganzes Streben ist nur darauf gerichtet, die Begriffe und Sätze jener Seelenlehre deutlicher zu entwickeln und zu bestimmen. Zum Beispiel kann die Lehre von dem leidenden und thätigen Verstande dienen. Zuerst bestimmt er, in wie fern der Verstand ein leidendes Vermögen sey. Das Ver-

270) Thomas ibid. Anima intellectiva, quia est universalium comprehensiva, habet virtutem ad infinita. Et ideo non potuerunt sibi determinari a natura vel determinatae existimationes naturales vel etiam determinata auxilia vel defensionum vel tegumentorum, sicut aliis animalibus, quorum animae habent apprehensionem et virtutem ad aliqua particularia determinata. Sed loco horum homo naturaliter habet rationem et manus, quae sunt organa organorum, quia per ea homo potest sibi praeparare instrumenta infinitorum modorum et ad infinitos effectus.

Verhältniß des Verstandes zu den allgemeinen Dingen ist entweder wie Wirklichkeit (actus), oder wie Möglichkeit (potentia). Das erste ist der Fall bei dem göttlichen Verstande, in welchem alle Dinge ursprünglich und virtualiter als der ersten Ursache präexistiren; das zweite bei jedem erschaffenen Verstande, weil ein solcher sonst unendlich wäre. Bei diesem erschaffenen Verstande ist ein doppeltes Verhältniß des Vermögens zur Kraft denkbar, indem es entweder immer durch die Kraft vollkommen ist, oder nicht immer, sondern aus dem Zustand des Vermögens in den der wirklichen Thätigkeit übergeht. Jenes ist der Fall bei dem Verstande der Engel, der seine Gedanken immer wirklich denkt wegen der Nähe des ersten Verstandes, das zweite bei dem menschlichen Verstande, der zuerst als unbeschriebene Tafel nur denken kann, dann aber auch zum wirklichen Denken übergeht, also eine Veränderung erleidet. Hier muß aber noch ein wirkender Verstand angenommen werden. Denn es gibt keine Formen der Natur, welche ohne Materie subsistiren. Diese Formen sind die Objecte des Denkens, aber nur eines möglichen Denkens, die an sich noch nicht gedacht werden. Sollen sie wirklich gedacht werden, so muß man in dem Verstande eine Kraft annehmen, welche durch Abstraction die sinnlichen Formen von den materialen Bedingungen befreiet, und sie dadurch zu wirklich gedachten macht, so wie immer ein wirkliches Ding nothwendig ist, wenn etwas aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit übergehen soll. Einige nehmen an, daß außer der Seele ein höherer Verstand existiren müsse, von welchem die Seele die Kraft des wirklichen Denkens erhalte, setzen also einen außer der Seele befindlichen (getrennten) thätigen Verstand. Wenn aber auch dieses zugegeben wird, so muß doch in der menschlichen Seele selbst eine solche Denkkraft seyn, welche die Bilder der Einbildungskraft aufkläret, und aus denselben die Denkformen abstrahirt,

strahirt, wenn sie auch von einem höheren Wesen abgeleitet seyn sollte. Daher kann man auch nicht mit Averroes behaupten, daß es nur einen thätigen Verstand gebe, der in allen Menschen das Denken vollbringe [271]). Der Verstand ist auch das Vermögen, die denkbaren Formen aufzubewahren, oder das verständige Gedächtniß (memoria ist nicht von dem Verstandesvermögen selbst unterschieden. Verstand und Vernunft sind ein und dasselbe Vermögen zu denken, nur unterschieden als vollkommnere und unvollkommnere Aeußerungen. Der Verstand besteht nämlich in dem Denken und Einsehen des Denkbaren schlechthin, Vernunft in dem Fortschritte von einem Gedanken zum andern, um die denkbare Wahrheit zu erkennen. Die Vernunft gehet entweder von Principien aus, oder auf Principien fort, sie erfindet oder prüft nach Principien synthetisch oder analytisch. Verstand und Vernunft verhalten sich also, wie Ruhe und Bewegung, wie Haben und Erwerben. Jenes ist vollkommener, als dieses. Die Engel denken, aber schließen nicht [272]). Eben so sind die obere und niedere Vernunft nicht verschiedene Vermögen, sondern verschiedene Strebungen, Richtungen und Thätigkeiten eines und desselben Vermögens. Jene gehet auf die Erkenntniß des

271) Thomas qu. 79. a. 2 — 5.

272) Thomas ibid. a. 6 — 8. Patet ergo quod ratiocinari comparatur ad intelligere sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere: quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti. Et quia motus semper ab immobili procedit et ad aliquid quietum terminatur, inde est, quod ratiocinatio humana secundum viam acquisitionis vel inventionis procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia, et rursus in via judicii resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat.

des Ewigen, diese auf die Erkenntniß des Zeitlichen. Die letzte ist aber ein Mittel zur erstern, und führt also auf dasselbe Ziel hin [273]. Der speculative und praktische Verstand sind nur Ein Vermögen. Der speculative Verstand wendet das, was er denkt, nur zur Erkenntniß der Wahrheit, der praktische aber auf das Handeln an. Auch die Synderesis, in welcher Einige ein besonderes Vermögen finden, und es entweder der Vernunft gleich oder über die Vernunft setzen, ist kein Vermögen, sondern nur die Fertigkeit in dem Gebrauch der praktischen Principien. Die Vernunft beschäftiget sich, wie der Verstand, sowohl mit dem Speculativen, als mit dem Praktischen. Zu beiden müssen uns die Principien von Natur gegeben seyn. Diese machen nun selbst kein besonderes Vermögen, sondern nur eine besondere Fertigkeit, nämlich die Einsicht der Principien, aus. So wie die Vernunft durch die ersten Principien zum Erfinden ausgehet, und das Erfundene beurtheilt, so ist die Synderesis dieselbe Vernunftthätigkeit in Ansehung des Praktischen. Daher treibt sie, wie man sagt, zum Guten an, und macht uns beim Bösen bedenklich [274]. Das Gewissen (conscientia) ist endlich eben so wenig ein besonderes

273) Thomas ibid. a. 9.

274) Thomas ibid. a. 12. Constat autem, quod sicut ratio speculativa ratiocinatur de speculativis, ita ratio practica ratiocinatur de practicis. Oportet igitur naturaliter nobis esse indita sicut principia speculabilium, ita et principia operabilium. — Unde et principia operabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad aliquam specialem potentiam, sed ad quendam specialem habitum naturalem, quem dicimus synderesim. Unde et synderesis dicitur instigare ad bonum et murmurare de malo, in quantum per principia procedimus ad inveniendum et judicamus inventa.

besonderes Vermögen, sondern, wie schon das Wort anzeigt, ein Mitwissen, Verhältniß eines Wissens, oder die Anwendung eines Wissens auf Etwas, nämlich auf unsere Handlungen, welche durch eine Thätigkeit, und zwar auf eine dreifache Weise geschiehet. Einmal, in so fern wir anerkennen, daß wir etwas gethan oder nicht gethan haben. Dann gibt das Gewissen ein Zeugniß. Zweitens, wenn wir durch unser Gewissen urtheilen, daß etwas zu thun oder nicht zu thun sey. Hier bindet oder treibt das Gewissen an. Drittens, wenn wir durch unser Gewissen urtheilen, ob das, was wir gethan, recht oder unrecht gethan sey. Hier entschuldigt oder klagt das Urtheil an, oder macht uns Vorwürfe. Alles dieses ist eine Thätigkeit, deren Princip die Naturanlage ist, die wir Synderesis nennen [275]).

Auf dieselbe Weise handelt er auch von dem Begehrungsvermögen, in welchem er das sinnliche Begehren

275) Thomas ibid. a. 13. Idem autem apparet ex his, quae conscientiae attribuuntur. Dicitur enim conscientia testificari, ligare vel instigare vel etiam accusare vel etiam remordere vel reprehendere. Et haec omnia consequuntur applicationem alicujus nostrae cognitionis vel scientiae ad ea quae agimus. Quae quidem applicatio fit tripliciter. Uno modo secundum quod recognoscimus aliquid nos fecisse vel non fecisse. Et secundum hoc conscientia dicitur testificari. Alio modo applicatur, secundum quod per nostram conscientiam judicamus, aliquid esse faciendum vel non faciendum. Et secundum hoc dicitur conscientia ligare vel instigare. Tertio modo applicatur, secundum quod per conscientiam judicamus, quod aliquid, quod est factum, sit bene factum vel non bene factum. Et secundum hoc conscientia dicitur excusare vel accusare seu remordere.

gehren (er nennt es sensualitas, weil es in einer Bewegung oder Hinneigung zu dem sinnlichen Objecte besteht, welche auf die sinnliche Vorstellung folgt) und das vernünftige Begehren oder den Willen unterscheidet. Der Wille gehet entweder auf den Endzweck, oder auf die Mittel. Jenes ist der Wille im engeren Sinne, dieses die freie Willkür (liberum arbitrium), die übrigens zu einem und demselben Vermögen gehören. Nothwendigkeit des Zwangs ist von der Natur des Willens ausgeschlossen, in so fern das Erzwungene dem Gewollten entgegengesetzt ist. Es gibt aber eine andere Nothwendigkeit, welche nicht mit der Natur des Willens streitet. Nothwendig ist dasjenige, was nicht nicht seyn kann. Dies ist es aber entweder aus einem inneren, oder aus einem äußeren Grunde (absolute, natürliche, äußere, bedingte Nothwendigkeit). Der äußere Grund ist entweder ein Endzweck, oder eine andere wirkende Ursache. In dem ersten Falle ist es eine äußere Nothwendigkeit nach Zwecken, in dem zweiten eine äußere Nothwendigkeit des Zwanges (necessitas finis, necessitas coactionis). Die letztere Nothwendigkeit allein streitet mit dem Willen. Denn die Bewegung des Willens ist eine Neigung zu etwas, und so wie etwas nicht durch natürliche Neigung geschieht, was durch einen Zwang wirklich wird, so ist es auch unmöglich, daß etwas durch den Willen und zugleich gezwungen geschehe. Die Nothwendigkeit nach Zwecken ist dem Willen gemäß, wenn man zu dem Zwecke nur auf eine Weise gelangen kann. Auch die natürliche, absolute Nothwendigkeit streitet nicht mit dem Willen; es ist vielmehr nothwendig, daß der Wille an dem letzten Zweck, welcher die Seligkeit ist, hange, wie der Verstand an seinen Principien. Denn was der letzte Zweck in dem Praktischen, das ist das Princip in dem Speculativen. Denn das, was einem Dinge von Natur und unveränderlich

zukommt, dieses muß das Princip und das Fundament alles Uebrigen seyn, weil die Natur der Sache immer das erste ist, und alle Bewegung von einem Unbeweglichen ausgeht [276]. Thomas behauptete also, daß der Wille eben so, wie der Verstand, sein gesetzmäßiges Princip habe; sein Gesetz sey die Erreichung des Endzwecks, die Vollkommenheit im Allgemeinen, und sein Object das Gute überhaupt. Hierdurch verwarf er die indeterministische Lehre des Bonaventura und Albert, welche lehrten, der Wille sey ein Vermögen, ohne alle bestimmende Gründe zu handeln, weil sie sonst die Freiheit des Willens nicht behaupten zu können glaubten [277]. Thomas behauptete einen wechselseitigen Einfluß des Verstandes und des Willens auf einander. Der Verstand bewegt den Willen, in so fern er das Gute erkennt, und das erkannte Gute Bestimmungsgrund des Willens ist, vor jedem Willensact also die Erkenntniß voraus.

276) Thomas qu. 82. a. 1. Necessitas autem finis non repugnat voluntati, quando ad finem non potest perveniri nisi uno modo. Sicut ex voluntate transeundi mare fit necessitas in voluntate, ut velit navita. Similiter et necessitas naturalis non repugnat voluntati, quin imo necesse est, quod sicut intellectus ex necessitate inhaeret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhaereat ultimo fini, qui est beatitudo. Finis enim se habet in operativis, sicut principium in speculativis, ut dicitur II. Physicor. Oportet enim, quod illud, quod naturaliter alicui convenit et immobiliter, sit fundamentum et principium omnium aliorum, quia natura rei est primum in unoquoque et omnis motus procedit ab aliquo immobili.

277) Bonaventura Sent. II. dist. 24. qu. 1. 2. dist. 25. qu. 3. 4. behauptete, kein vernünftiges Wesen könne einen Willen haben, wenn derselbe nicht auch für das Böse geneigt gemacht werden könne. Wäre ein

vorausgeht. Der Wille hat dagegen wiederum Einfluß auf den Verstand, in so fern er überhaupt als wirkende Ursache alle Geisteskräfte in Thätigkeit setzt. Daher weiß der Verstand, daß der Wille will, und der Wille will, daß der Verstand erkenne. Da es indessen keinen Fortgang ins Unendliche gibt, so muß man zuletzt bei dem Verstande stehen bleiben, als dem Ersten. Denn jeder Willensbestimmung muß Erkenntniß, aber nicht jeder Erkenntniß eine Willenshandlung vorausgehen. Uebrigens gibt es noch ein denkendes Princip, welches höher, als unser Verstand ist, nämlich Gott [278]).

Den letzten Zweck, das höchste Gut, die Seligkeit, als höchstes Object des Willens, will der Wille vermöge seiner Natur nothwendig, und darin hat er keine Freiheit. So wie es aber Dinge gibt, welche zum Verstande gehören, ohne in nothwendiger Verknüpfung mit den ersten Principien zu stehen, wie die zufälligen Sätze, durch deren Läugnung nicht die ersten Principien aufgehoben werden; so gibt es auch Gegenstände des Willens, besondere Güter, welche in keiner nothwendigen Verknüpfung mit dem Endzwecke stehen, ohne

ein solches Wesen bloß für das Gute vermöge der Anzüglichkeit desselben gestimmt, so würde es in seiner Wahl nicht mehr frei, sondern so mechanisch handeln, wie der Stein, der zur Erde fällt; wäre es aber vermöge der Bestimmung seines Wesens vom Bösen abgeneigt, so würde ihm die Eitelkeit fehlen, die doch zum Wesen jedes endlichen Wesens gehöre. Albert aber erforderte zur Freiheit nicht nur, daß der Wille sich selbst bestimme, sondern auch, daß er sich in seiner Wahl nach keiner Regel, selbst nicht einmal nach dem, was die Vernunft gut heiße, richte, weil sonst die Vernunftgründe den Willen zwingen würden. Sentent. II. dist. 24. a. 7.

278) Thomas qu. 82. a. 3. 4.

welche die Seligkeit erreicht werden kann, diese will der Wille, aber er hängt ihnen nicht nothwendig an, so wie der Verstand die zufälligen Sätze nicht mit Nothwendigkeit für wahr hält [279]).

Diese Objecte machen nun die Sphäre der freien Willkür aus. Es sind besondere Güter, die in keiner nothwendigen Verknüpfung mit dem obersten Zwecke stehen, oder die Mittel, die zum Endzwecke führen. Gibt es mehrere Mittel, so findet eine freie Wahl Statt, in so fern der Wille bei der Wahl mit Ueberlegung und Beurtheilung, das ist vernünftig, nicht nach bloßem Instinct, wie die Thiere, verfährt. Die freie Willkür ist nichts anderes, als ein freies Urtheil, welches bei zufälligen Dingen sich für und wider, oder überhaupt auf verschiedene Art erklären kann. Und in Ansehung dieser Objecte, wo der Mensch dieses oder jenes wollen kann, ist er Herr von seinen Handlungen [280]). Die Freiheit

279) Thomas ibid. Sunt enim quaedam particularia bona, quae non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus, et hujusmodi voluntas non de necessitate inhaeret.

280) Thomas qu. 83. a. 1. Quaedam agunt absque judicio, sicut lapis movetur deorsum, et similiter omnia cognitione carentia. Quaedam autem agunt judicio, sed non libero, sicut animalia bruta. Judicat enim ovis videns lupum, eum esse fugiendum, naturali judicio, non libero, quia non ex collatione, sed ex naturali instinctu hoc judicat. Et simile est de quolibet judicio brutorum animalium. Sed homo agit judicio, quia per vim cognoscitivam judicat aliquid fugiendum vel prosequendum. Sed quia judicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis, ideo agit judicio libero, potens in diversa ferri. Ratio enim circa

Freiheit der Wahl stehet bei uns, doch vermöge eines göttlichen Beistandes, aber nicht der Erfolg der Wahl, denn dieser kann gehindert werden. Die freie Willkür ist die Ursache ihrer eigenen Bewegung; denn durch sie bestimmt sich der Mensch selbst zum Handeln. Es gehört aber nicht nothwendig in den Begriff der Freiheit, daß das Freie auch die erste Ursache von sich selbst sey. Gott ist vielmehr die erste Ursache, welche sowohl die physischen, als die freien Ursachen bewegt. So wie er aber dadurch, daß er eine Naturursache bewegt, nicht aufhebt, daß die Wirkungen natürlich sind, so wird auch die Willkürlichkeit der Handlungen nicht dadurch aufgehoben, daß Gott die Willensursachen beweget. Gott wirkt vielmehr in beiden nach ihrer eigenen Natur, und macht eben dadurch, daß die Wirkungen ihren eigenthümlichen Charakter erhalten [281].

Die

circa contingentia habet viam ad opposita, ut patet in dialecticis syllogismis et rhetoricis persuasionibus. Particularia autem operabilia sunt quaedam contingentia. Et ideo circa ea judicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est, quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso quod rationalis est. Qu. 82. a. 1. in 3. Sumus domini nostrorum actuum secundum quod possumus hoc vel illud eligere. Electio autem non est de fine, sed de his, quae sunt ad finem. Unde appetitus ultimi finis non est de his, quorum domini sumus.

281) Thomas qu. 83. a. 1. Electiones autem ipsae sunt in nobis, supposito tamen divino auxilio. — Liberum arbitrium est causa sui motus; quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui id, quod liberum est, sicut nec ad hoc, quod aliquid sit causa alterius, requiritur, quod

Die Sittenlehre hat Thomas nicht wenig zu danken. Der zweite Theil seines Systems der Theologie begreift diese. Sein Verdienst besteht nicht darin, daß er die Grundbegriffe und den Grundsatz der Sittlichkeit durch die Reflexion auf das sittliche Bewußtseyn reiner und vollständiger als bisher entwickelt, die Pflichten in systematischer Ordnung aus dem Princip der Sittlichkeit hergeleitet, sondern nur darin, daß er das Ganze der praktischen Erkenntnisse und Vorschriften nach gewissen, zum Theil aus der christlichen Religion, zum Theil aus Aristoteles Philosophie angenommenen Principien, vollständiger umfaßt, und eben dadurch die Idee eines Systems der Ethik wieder zur Sprache gebracht hat, wenn gleich dieses Bedürfniß in dieser Zeit der herrschenden Speculation nur von Wenigen aufgefaßt, und von den Meisten wegen der Abhängigkeit des Verstandes von Autorität kein Schritt weiter gethan wurde. Ist auch diese Ethik noch kein vollständiges System, so hat sie doch den Zuschnitt desselben, und konnte durch vereintes Selbstdenken leicht vollkommener bearbeitet, und dadurch selbst Veranlassung zu einer sicheren philosophischen Begründung werden, hätte dieses der Geist der Zeit verstattet, zumal da dieser Denker nicht selten auf guter Spur sich befand, von der er aber durch speculative Grundsätze nur zu bald wieder abgeführt wird. Das zweite Verdienst des Thomas besteht darin, daß er der allgemeinen praktischen Philosophie die specielle, nämlich eine aus-

quod sit prima causa ejus. Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert, quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias non aufert, quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit, operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem.

ausführliche Tugendlehre, in welcher von jeder einzelnen Tugend, ihrem Objecte, den Hülfsmitteln der Ausübung, den entgegenstehenden Lastern, ihren Ursachen und Heilmitteln, und eine specielle, die verschiedenen Stände und Verhältnisse des Menschen umfassende Pflichtenlehre hinzufügte.

Der erste allgemeine Theil hat zum Gegenstande den Menschen, in so fern er Gottes Ebenbild ist, das ist, in so fern er selbst durch freie Willkür der Urheber und Herr seiner Handlungen ist. Nach dem Obigen bezieht sich die freie Willkür nur auf die Wahl der Mittel zu dem letzten oder einem untergeordneten Zwecke. Demnach handelt Thomas zuerst von dem letzten Zwecke des Menschen, der in der Seligkeit besteht, und zweitens von den Mitteln, durch welche der Mensch die Seligkeit erlangen kann, sowohl, als von den Ursachen, durch welche er dieselbe verfehlt. Wir wollen nur einige Hauptsätze aus dieser allgemeinen praktischen Philosophie herausheben.

Alle wirkenden Dinge handeln wegen eines Zwekkes, welches aus der Subordination der Ursachen unter eine erste gefolgert wird. Es kann aber ein Ding auf eine doppelte Weise durch seine Thätigkeit nach einem Zwecke streben, einmal, wenn es durch ein Anderes auf denselben gerichtet und geleitet wird; zweitens, wenn es sich selbst zu demselben bestimmt Das letzte ist nur den vernünftigen Wesen, wie den Menschen, das erste den vernunftlosen Dingen eigenthümlich. Der Mensch bestimmt sich selbst zur Erreichung des Zwecks, und zwar des letzten Zwecks, welcher das Gute im Allgemeinen ist; es gehört dazu Selbstthätigkeit in der Richtung des Willens und die Vorstellung des Zwecks durch Verstand und Vernunft. Wesen, welche ein natürliches oder sinnliches

Begehren haben, haben in so fern keinen Willen [282]. Jeder Zweck ist das Letzte, das Ziel der Ausführung einer Handlung, aber das Erste in der Absicht, dem Entschlusse (intentione) des Handelnden. Menschliche Handlungen (actiones humanae) heißen diejenigen, deren Ursache ein Wille mit Ueberlegung ist, weil sich der Mensch von den vernunftlosen Dingen dadurch unterscheidet, daß er Herr seiner Handlungen durch Vernunft und Willen ist. Andere Handlungen, die dem Menschen zukommen, heißen Handlungen des Menschen, aber nicht menschliche. Das Princip der menschlichen Handlungen ist der Zweck als das Ziel, oder das, was sich der Wille als Zweck vorsetzt. Solche Handlungen werden daher durch den Zweck bestimmt, und dieser bestimmt ihre Form und Beschaffenheit. Menschliche Handlungen und sittliche Handlungen sind identisch [283].

Es

282) Thomas *prima Secundae* qu. 1. a. 2. Quando homo per seipsum agit propter finem, cognoscit finem. Ordinare in finem est ejus, quod seipsum agit in finem. Objectum voluntatis est finis et bonum in universali, unde non potest esse voluntas in his, quae carent ratione et intellectu, cum non possint apprehendere universale, sed in eis appetitus naturalis vel sensitivus determinatus ad aliquod bonum particulare.

283) Thomas ibid. a. 3. Actus dicuntur humani, quantum procedunt a voluntate deliberata. Objectum autem voluntatis est bonum et finis; et ideo manifestum est, quod principium humanorum actuum, in quantum sunt humani, est finis et similiter est terminus eorundem: nam id, ad quod terminatur actus humanus, est id, quod voluntas intendit tanquam finem. Et quia mores proprie dicuntur humani, actus morales proprie speciem sortiuntur ex fine, nam idem sunt actus morales et actus humani.

Es kann keinen unendlichen Fortgang unter den Zwecken und den Mitteln zum Zwecke geben, man muß in denselben auf ein Erstes und Letztes kommen. Es muß also für den Menschen einen letzten und höchsten Zweck geben, nach welchem er als seinem vollkommenen Gute, und als demjenigen, was ihn höchst vervollkommnet, strebet, um dessen willen er alles Uebrige will. So sehr aber die Menschen in dem Begriff des Endzwecks (ratione ultimi finis) übereinstimmen, so sehr weichen sie in dem Object, in welchem sie das höchste Gut setzen, ab. Reichthum, Ehre, Ruhm, Gewalt, Vorzüge des Körpers, können nicht dasjenige seyn, worin die Seligkeit als der höchste Endzweck besteht. Auch nicht das Vergnügen, denn dieses ist nur ein Accidenz der Seligkeit, oder ein Theil derselben, aber nicht sie selbst. Denn das Vergnügen entsteht in der Seele allezeit über den Besitz des angemessenen Gutes, entweder in seiner Vollständigkeit, oder theilweise [284]). Die Seligkeit ist nicht die Seele selbst oder ein derselben Inhärirendes, Vollkommenheit, noch sonst irgend ein erschaffenes Gut, sondern das unerschaffene Wesen selbst, weil Gott allein durch seine unendliche Vollkommenheit den Willen des Menschen, der auf das allgemeine Gute geht, vollkommen befriedigen kann. Der letzte Zweck ist also in Ansehung seiner Ursache oder seines Objects das Unerschaffene, in Ansehung

 seiner

284) Thomas ibid. qu. 2. a. 6. Omnis delectatio est quoddam proprium accidens, quod consequitur beatitudinem, vel aliquam beatitudinis partem. Ex hoc enim aliquis delectatur, quia habet bonum aliquod sibi conveniens vel in re, vel in spe, vel saltem in memoria. Bonum autem conveniens si quidem sit perfectum, est ipsa hominis beatitudo, si autem sit imperfectum, beatitudo est quaedam participata, vel propinqua, vel remota, vel saltem apparens.

seiner Erreichung oder des Genusses, etwas in der Seele Befindliches und Erschaffenes [285]). Die vollkommene Seligkeit kann nur allein in dem Anschauen des göttlichen Wesens bestehen. Denn der Mensch kann so lange nicht vollkommen selig seyn, so lange noch ein Verlangen und Etwas zu erforschendes übrig bleibt. Zweitens. Die Vollkommenheit eines Vermögens kann nur nach dem Verhältniß seines Objects erreicht werden. Gegenstand des Verstandes ist das Seyn und Wesen der Dinge. In wie fern er dieses erkennt, in so fern ist er vollkommen. Erkennt der Verstand das Wesen einer Wirkung, ohne durch sie das Wesen der Ursache zu erkennen, wenn er gleich einsiehet, daß sie eine Ursache habe, so bleibt ihm das Verlangen, das Wesen der Ursache zu erkennen, welches aus Verwunderung entspringt, und das Nachforschen veranlaßt. So lange also der menschliche Verstand das Wesen der erschaffenen Wirkungen nur so weit erkennt, daß er daraus die Frage beantworten kann, ob Gott sey, aber nicht, was er sey, so lange erreicht die Vollkommenheit des Verstandes noch nicht die erste Ursache, und es bleibt daher immer ein natürliches Verlangen, diese Ursache nach ihrem Wesen zu erkennen. Die Vollkommenheit des

285) Thomas ibid. qu. 2. a. 7. 8. qu. 3. a. 1. Primo ergo modo ultimus hominis finis est bonum increatum, scilicet Deus, qui solus sua infinita bonitate potest voluntatem hominis perfecte implere. Secundo autem modo ultimus finis hominis est creatum aliquid in ipso exsistens, quod nihil est aliud quam adeptio vel fruitio finis ultimi, ultimus autem finis vocatur beatitudo; si ergo beatitudo hominis consideretur quantum ad causam vel objectum, sic est aliquid increatum; si autem consideretur quantum ad ipsam essentiam beatitudinis, sic est aliquid creatum.

des Verstandes ist daher nur durch eine Vereinigung mit Gott, als demjenigen Wesen, in welchem die Seligkeit besteht, möglich [286]). Zur Seligkeit gehört daher: 1) die vollkommene Erkenntniß des letzten Zwecks (visio); 2) die Richtung der Seele auf dieses erkannte Object, wodurch es gleichsam Gegenwart erhält; 3) Liebe und Genuß desselben, wodurch das Verlangen des Liebenden nach dem Geliebten Ruhe erhält [287]). Zur Seligkeit gehört ferner ein rechter, guter Wille (rectitudo voluntatis), der vor und mit der Seligkeit vorhanden seyn muß. Vorher, weil der Zweck nur durch einen

286) Thomas ibid. qu. 3. a. 8. Respondeo dicendum, quod ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae. Ad cujus evidentiam duo consideranda sunt. Primo quidem, quod homo non est perfecte beatus, quamdiu restat sibi aliquid desiderandum et quaerendum. Secundum est, quod uniuscujusque potentiae perfectio attenditur secundum rationem objecti. Objectum autem intellectus est quod quid est, id est essentia rei. — Si igitur intellectus humanus cognoscens essentiam alicujus effectus creati non cognoscat de Deo, nisi an est, nondum perfectio ejus attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam, unde nondum est perfecte beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur, quod intellectus pertingat ad ipsam essentiam primae causae, et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum, sicut ad objectum, in quo solo hominis beatitudo consistit.

287) Thomas ibid. qu. 4. a. 1 — 3. Necesse est ad beatitudinem ista tria concurrere, scilicet visionem, quae est cognitio perfecta intelligibilis finis, comprehensionem, quae importat praesentiam finis, delectationem et fruitionem, quae importat quietationem rei amantis in amato.

einen Willen erreicht werden kann, der auf die rechte Weise zu demselben sich verhält; und in diesem Verhältniß bestehet eben die Rechtheit des Willens. Da aber die vollkommene Seligkeit in dem Anschauen des göttlichen Wesens besteht, welches selbst das Wesen der Güte ist, so liebet der Wille, der Gottes Wesen schauet, nothwendig Alles, was er liebt, in Beziehung auf Gott, und dieses macht eben den Willen recht und gut. Dagegen liebt der Wille, der Gottes Wesen nicht schauet, nothwendig alles, was er liebt, nur in Beziehung auf das erkannte allgemeine Gute [288]). Die vollkommene Seligkeit, welche alles Elend ausschließt, ist in diesem Leben, so wie auch nicht durch die Naturkräfte des Menschen möglich, sondern nur durch die unmittelbare Wirkung Gottes, so wie alles, was übernatürlich, z. B. die Erweckung eines Todten, das Sehendmachen eines Blinden,

288) Thomas ibid. a. 4. Rectitudo voluntatis requiritur ad beatitudinem et antecedenter et concomitanter. Antecedenter quidem, quia rectitudo voluntatis est per debitum ordinem ad finem ultimum, finis autem comparatur ad id, quod ordinatur ad finem, sicut forma ad materiam. Unde sicut materia non potest consequi formam, nisi sit debito modo disposita ad ipsam, ita nihil consequitur finem, nisi sit debito modo ordinatum ad ipsum, et ideo nullus potest ad beatitudinem pervenire, nisi habeat rectitudinem voluntatis. Concomitanter autem, quia beatitudo ultima consistit in visione divinae essentiae, quae est ipsa essentia bonitatis. Et ita voluntas videntis Dei essentiam ex necessitate amat quidquid amat sub ordine ad Deum; sicut voluntas non videntis Dei essentiam ex necessitate amat quidquid amat sub communi ratione boni, quam novit. Et hoc ipsum est, quod facit voluntatem rectam, unde manifestum est, quod beatitudo non potest esse sine recta voluntate.

Blinden, ist. Es gibt indessen auch einen niederern Grad der Seligkeit durch Tugend, welche in diesem Leben möglich ist [289].

Diese Grundsätze über den Endzweck des menschlichen Willens, in welchen eine Verschmelzung der Aristotelischen Grundsätze mit christlichen Vorstellungen unverkennbar ist, sind sehr unvollkommen in Rücksicht auf den Geist der reinen Sittlichkeit, je weiter sie sich von der Entwickelung des sittlichen Bewußtseyns entfernen. In dem Folgenden wird die Lehre von dem Willen ausführlich vorgetragen, weil durch einige Thätigkeiten des Willens die Seligkeit erlangt werden muß. Hier erscheint der Wille in Abhängigkeit von dem Verstande, weil dieser dem Willen durch Vorhaltung des Objects, welches überhaupt das Reale und allgemein Wahre ist, die erste Bewegung gibt, und ihn dadurch aus dem Zustande der bloßen Potenz in den Zustand der wirkenden Kraft setzt. Doch kann sich auch der Wille dadurch, daß er den Zweck wirklich will, selbst bewegen. Denn die Seele ist in dem Zustande der Potenz auf eine doppelte Weise; einmal in Rücksicht auf das Wollen und Nicht-

289) Thomas ibid. q. 5. a. 6. Cum omnis creatura naturae legibus sit subjecta (utpote habens limitatam virtutem et actionem) illud quod excedit naturam creatam, non potest fieri virtute alicujus creaturae, et ideo si quid fieri oporteat, quod sit supra naturam, hoc fit immediate a Deo, sicut suscitatio mortui, illuminatio coeci. Ostensum autem est, quod beatitudo est quoddam bonum excedens naturam creatam; unde impossibile est, quod per actionem alicujus creaturae conferatur. Sed homo beatus fit solo Deo agente, si loquamur de beatitudine perfecta; si vero loquamur de beatitudine imperfecta, sic eadem ratio est de ipsa et de virtute, in cujus actu consistit.

Nichtwollen; zweitens, in so fern sie dieses oder jenes wollen kann. Zuletzt behauptet er doch, daß der Wille, in so fern er ein inneres Princip der Handlungen, und jede Willensthätigkeit wie eine natürliche Bewegung zu betrachten ist, nur allein von der Ursache der Natur in Bewegung gesetzt werden kann. Gott ist der Urheber des vernünftigen Willens, und als das allgemeine Gut der letzte Zweck des Willens, und in beiden Rücksichten die Ursache von der Bewegung des Willens [290]. Daß der Wille das Gute will, gehört zu seiner Natur. In Rücksicht des Wollens oder Nichtwollens überhaupt wird der Wille von keinem Objecte nothwendig beweget; denn man kann jedes Object beliebig nicht denken, und also auch nicht wollen. Was aber das allgemeine Gute betrifft, das in jeder Rücksicht gut ist, so strebt der Wille nothwendig nach demselben, und kann das Gegentheil desselben nicht wollen. Etwas, das nicht schlechthin gut ist, kann der Wille zufällig wollen. Der Wille als ein vernünftiges Vermögen kann von dem unteren sinnlichen Begehrungsvermögen zwar bestimmt werden, aber so, daß es der Wille immer in seiner Gewalt hat, ob er den sinnlichen Reizungen folgen will, oder nicht, also nicht mit Nothwendigkeit. Der Wille kann nämlich, in so fern er von Objecten bestimmt wird, auch durch die Veränderung des sinnlichen Begehrungsvermögens bewegt werden, in so fern der Mensch nach der Empfindung für gut und angemessen hält, was er außer diesem Zustande nicht dafür halten würde. Hier sind aber zwei Fälle möglich. In dem einen wird die Vernunft gänzlich gebunden, so daß kein Gebrauch mehr von ihr möglich ist. Dieses begegnet denen, welche wegen der Heftigkeit des Zorns, des Begehrens, oder einer andern Leidenschaft, wo allezeit eine Veränderung des Körpers im Spiele ist, wahnsinnig oder

290) Thomas qu. 9. a. 1 — 6.

oder wüthend werden. Solche Menschen folgen dann, wie die unvernünftigen Thiere, der Gewalt der Leidenschaft; die Thätigkeit der Vernunft, und folglich auch des Willens höret auf. In dem zweiten Falle wird die Vernunft nicht ganz von der Leidenschaft hinaerissen, sondern behält noch ihr freies Urtheil. In so weit das Urtheil frei ist, in so fern findet auch eine Thätigkeit des Willens Statt, und der letzte wird nicht nothwendig dahin gezogen, worauf die Leidenschaft gehet. Denn wenn der Wille auch nicht machen kann, daß eine Begierde nicht aufsteige, so steht doch das Nichtwollen der Begierde, das Nichteinwilligen in dieselbe, in seiner Gewalt [291]).

Ueber den Unterschied der guten und bösen Handlungen (bonitas et malitia actuum humanorum) ist Thomas sehr ausführlich. Er untersucht diesen Unterschied erst im Allgemeinen, dann im Besonderen, und zwar in Beziehung auf die inneren, und in Beziehung auf die äußeren Handlungen. Dieser sittliche Grundbegriff ist aber bei ihm ganz metaphysisch. Indem er von dem Satze der Metaphysik ausgehet, daß das Ding, das Reale und das Gute identische Begriffe sind, stellt er den Grundsatz auf, daß jede Handlung, in so fern sie Realität enthält, gut ist, in so fern ihr aber etwas an der vollständigen Realität, welche eine menschliche Handlung haben sollte, z. B. in Ansehung der Quantität, der Art und Weise, des bestimmten Maßes, mangelt, in so fern nicht gut oder böse ist [292]). Es gibt eine vierfache Güte der Handlungen.

291) Thomas qu. 10. a. 3.

292) Thomas qu. 18. a. 1. Omnis actio, in quantum habet aliquid de esse, in tantum habet de bonitate;

lungen. Einmal kommt einer Handlung, als Handlung betrachtet, nach dem Grade ihrer Realität, Güte zu (absoluta bonitas). Zweitens in Ansehung des Artunterschiedes, welcher von dem Objecte abhängt. Eine Handlung ist gut, wenn sie sich auf den angemessenen Gegenstand beziehet. Er bestimmt diesen vagen Begriff zwar durch ein näheres Merkmal, durch die Uebereinstimmung mit der Vernunft; allein auch dadurch gewinnt der Begriff der Sittlichkeit keine weitere Aufklärung, weil er sogleich wieder in das Speculative hinüber gespielt wird. Er setzt nämlich sogleich zur näheren Erklärung hinzu: für jedes Ding ist dasjenige gut, was mit seiner Form zusammenstimmt. Drittens in Rücksicht auf die Umstände, z. B. Subject, Ort, Zeit, Mittel. Wenn alle Umstände oder einige so sind, wie sie seyn sollen, oder zum Seyn der Handlung erfordert werden, in so fern ist sie gut. Viertens in Beziehung auf den Zweck, oder ihr Verhältniß zur Ursache aller Vollkommenheit 293). Treffender ist die Unterscheidung des formellen und materiellen Unterschiedes sittlicher Handlungen, und die Bemerkung, daß

nitate; in quantum vero deficit ei aliquid in plenitudine essendi, quae debetur actioni humanae, in tantum deficit a bonitate, et sic dicitur mala, puta si deficiat ei vel determinata quantitas secundum rationem, vel debitus locus, vel aliquid hujusmodi.

293) Thomas ibid. a. 3. 4. 5. Bonum hominis est, secundum rationem esse, malum autem, quod praeter rationem est. Unicuique enim rei est bonum, quod convenit ei secundum suam formam, et malum, quod est ei praeter ordinem suae formae. Patet ergo, quod differentia boni et mali circa objectum considerata comparatur per se ad rationem, scilicet secundum quod objectum est ei conveniens vel non conveniens.

daß die Güte eigentlich in dem Formellen gegründet sey. Bei den willkürlichen Handlungen müssen wir nämlich eine äußere und eine innere Handlung des Willens unterscheiden, von denen jede ihr besonderes Object hat. Jene hat ein äußeres Object zum Gegenstande, diese den Zweck. Von beiden hängt die Beschaffenheit der Handlung ab. Die Willensthätigkeit und der Zweck bestimmt aber das Formale der Handlung, welchem das Materiale untergeordnet ist [294]. Diesem nach behauptete Thomas die Indifferenz gewisser Handlungen, in Rücksicht auf das Object in Abstracto betrachtet, läugnete sie aber in Beziehung auf ein Individuum, weil nach den besonderen Umständen, die sich bei einer Person finden, eine Handlung, die an sich gleichgültig sey, ihr zukommen oder entgegen seyn könne, und daher von der Vernunft auf den rechten Zweck bezogen werden müsse, und schon dadurch, daß sie nicht darauf gerichtet werde, gegen die Vernunft und böse sey [295]. Nachdem Thomas in der folgenden

294) Thomas ibid. a. 6. In actu voluntario invenitur duplex actus, scil. actus interior voluntatis, et actus exterior, et uterque horum actuum habet suum objectum. Finis autem proprie est objectum interioris actus voluntarii, id autem, circa quod est actio exterior, est objectum ejus. Sicut igitur actus exterior accipit speciem ab objecto, circa quod est, ita actus interior voluntatis accipit speciem a fine, sicut a proprio objecto. Id autem, quod est ex parte voluntatis, se habet ut formale ad id, quod est ex parte exterioris actus, quia voluntas utitur membris ad agendum sicut instrumentis, neque actus exteriores habent rationem moralitatis nisi in quantum sunt voluntarii, et ideo actus humani species formaliter consideratur secundum finem, materialiter autem secundum objectum exterioris actus.

295) Thomas ibid. a. 8. 9.

folgenden Frage umständlich von der Moralität der inneren Handlungen des Willens gehandelt hat, ohne durch viele untergeordnete Fragen den Gegenstand aufzuklären, schließt er endlich mit dem Grundsatz, daß der göttliche Wille, der das allgemeine Gute zum unmittelbaren Gegenstande hat, das Maß, die Norm und Vorschrift des menschlichen Willens, und daher die Uebereinstimmung des letzten mit dem ersten der letzte formale Maßstab der inneren Sittlichkeit sey. Der Mensch ist also verbunden, im Allgemeinen nichts anders zu wollen, als was Gott will, nämlich das allgemeine Gute, und jedes einzelne particuläre Gut, das er begehrt, auf das allgemeine Gut zu beziehen. Diese Uebereinstimmung des menschlichen Willens beziehet sich aber nur auf die Form, nicht auf die Materie. Denn wir wissen nur im Allgemeinen, was Gott und wie er es will, nämlich unter dem Begriff des allgemeinen Besten; aber im Besonderen wissen wir nicht, was Gott will, und der Mensch ist in Beziehung auf dieses nicht verbunden, seinen Willen dem göttlichen einstimmig zu machen. Nur erst in dem Zustande der Verklärung wird es möglich seyn, jedes Einzelne in seiner Beziehung auf das allgemeine Gute zu erkennen, und den Willen, der Form und Materie nach, vollständig dem göttlichen Willen anzupassen [296].

Die

296) Thomas qu. 20. a. 9. 10. Bonitas voluntatis dependet ex intentione finis; finis autem ultimus voluntatis humanae est summum bonum, quod est Deus. Requiritur ergo ad bonitatem humanae voluntatis, quod ordinetur ad summum bonum; hoc autem bonum primo quidem et per se comparatur ad voluntatem divinam ut objectum proprium ejus. Illud autem, quod est primum in quolibet genere, est mensura et ratio omnium, quae sunt illius

Die äußeren Principe der Handlungen sind Gott und der Teufel. Der Teufel macht zum Bösen geneigt durch seine Versuchungen; Gott bewegt zum Guten, theils durch Belehrung vermittelst des Gesetzes, theils durch Unterstützung vermittelst der Gnade. Gesetz ist die Regel und Richtschnur der Handlungen, welche bindet, d. i. zum Handeln oder Nichthandeln bestimmt, und in der Vernunft gegründet ist. Es gibt ein ewiges, natürliches, menschliches und göttliches Gesetz. Das ewige Gesetz ist nichts anders, als die Art und Weise, wie die göttliche Vernunft das gesammte Reich der Dinge regieret, welche, weil Gott Regent des Universums ist, die Kraft des Gesetzes hat. Da alle Dinge der göttlichen Vorsehung unterworfen sind, so nehmen sie auch alle Theil an dem ewigen Gesetz, durch dessen Einfluß sie zu ihren angehörigen Handlungen und Zwecken hingeneigt werden. Vorzüglich ist dieses der Fall bei den vernünftigen Wesen, indem sie auf eine ausgezeichnetere Weise an der göttlichen Vorsehung durch Vorsorge

illius generis; unumquodque autem rectum et bonum est, in quantum attingit ad propriam mensuram, ergo ad hoc, quod voluntas hominis sit bona, requiritur, quod conformetur voluntati divinae. — Volitum divinum secundum rationem communem, quale sit, scire possumus. Scimus enim, quod Deus, quicquid vult, vult sub ratione boni; et ideo quicunque vult aliquid sub quacunque ratione boni, habet voluntatem conformem voluntati divinae quantum ad rationem voliti. Sed in particulari nescimus, quid Deus velit, et quantum ad hoc non tenemur conformare voluntatem nostram divinae voluntati. In statu tamen gloriae omnes videbunt in singulis, quae volent, ordinem eorum ad id, quod Deus circa hoc vult, et ideo non solum formaliter, sed materialiter in omnibus suam voluntatem Deo conformabunt.

Vorsorge für sich und andere, und dadurch an der ewigen Vernunft Theil nehmen, und eine natürliche Neigung zu den ihnen zukommenden Handlungen und Zwecken haben. Diese Theilnahme an dem ewigen Gesetze in den vernünftigen Wesen ist das natürliche Gesetz [297]. Außer dem ewigen Gesetze wird noch ein besonderes, in dem alten und neuen Testamente promulgirtes göttliches Gesetz angenommen, dessen Nothwendigkeit auf vier Gründen beruhet. Erstens. Der Mensch bedurfte eines bestimmten Gesetzes, durch welches er auf das ihm von Gott vorgeschriebene Ziel noch näher hingerichtet würde. Zweitens. Wegen der Ungewißheit und Fehlbarkeit des menschlichen Urtheils über zufällige und besondere Dinge, vergleichen die menschlichen Handlungen sind, woher die mannigfaltigen abweichenden Urtheile und menschlichen Gesetze entspringen, mußte Gott, der allein nicht irren kann, dem Menschen eine bestimmtere Weisung über das, was er zu thun oder zu lassen hat, geben. Drittens.

Die

297) Thomas ibid. qu. 91. a. 1. 2. Nihil est aliud lex quam dictamen practicae rationis in principe, qui gubernat aliquam communitatem perfectam. Manifestum est autem, supposito, quod mundus divina providentia regatur, quod tota communitas universi gubernatur ratione divina, et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens, legis habet rationem, et quia divina ratio nihil concipit ex tempore, sed habet aeternum conceptum, inde est, quod hujusmodi legem oportet dicere aeternam. — Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subjacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens, unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur.

Die menschlichen Urtheile und Gesetze beziehen sich blos auf die äußeren Handlungen, welche erscheinen, nicht auf die inneren Bewegungen, welche verborgen sind. Zur Vollkommenheit der Tugend gehört, daß der Mensch in beiden rechtschaffen (r tus) sey. Da nun ein menschliches Gesetz das Innere nicht vorschreiben und verhindern kann, so mußte ein göttliches Gesetz diesen Mangel ersetzen. Viertens. Das menschliche Gesetz kann nicht alle böse Handlungen verhindern und bestrafen, weil es sonst viel Gutes zerstören, die Vortheile des gemeinen Besten, welche zur menschlichen Gesellschaft erforderlich sind, hindern würde. Damit aber doch kein Böses ungestraft und ungehindert bliebe, mußte ein göttliches Gesetz hinzukommen, weches alle Sünden verbietet [298].

Da jedes Gesetz eine Vorschrift der Vernunft eines Obern, die Tugend der Unterthanen Gehorsam gegen den Obern ist, so bestehet die eigenthümliche Wirkung des Gesetzes darin, die Untergebenen gut zu machen, d. h. sie zum Gehorsam zu bewegen. Dieses bewirkt das Gesetz dadurch, daß es gute Handlungen gebietet, böse verbietet, indifferente (worunter Thomas auch diejenigen rechnet, welche in geringem Grade gut oder böse sind, parum mali, parum boni) erlaubt, und endlich straft, oder durch die Furcht der Strafe zum Gehorsam bestimmt [299].

Von

298) Thomas ibid. a. 4.

299) Thomas ibid. qu. 92. art. 1. 2. Quidam vero ex genere suo sunt actus indifferentes, et respectu horum lex habet permittere et possunt etiam indifferenter dici omnes illi actus, qui sunt vel parum boni, vel parum mali. Id autem, per quod inducit lex ad hoc, quod sibi obediatur, est timor poenae, et quantum ad hoc, ponitur legis effectus punire.

Von dem ewigen Gesetz sind alle Gesetze abgeleitet. Das Naturgesetz enthält viele Vorschriften, sie kommen aber alle auf das allgemeine Gebot zurück, nach dem Guten zu streben, und das Böse zu vermeiden. Alle tugendhafte Handlungen sind durch dasselbe geboten. Es ist ein und dasselbe Naturgesetz für alle Menschen in Rücksicht auf die allgemeinen Grundsätze und die aus denselben abgeleiteten Folgerungen; indessen gibt es doch in Rücksicht auf besondere und individuelle Fälle Ausnahmen, wenn z. B. das, was im Allgemeinen recht und gut ist, nach besonderen Umständen schädlich, also unvernünftig würde, z. B. es forderte Jemand ein Depositum zurück, um das Vaterland zu bekriegen. Daher kann auch das Naturgesetz geändert werden durch Zusätze und Ausnahmen. Das Erste. Es ist Vieles theils durch das göttliche, theils durch die menschlichen Gesetze, zu dem Naturgesetze hinzugefügt worden, was für das menschliche Leben gut ist. Das Zweite. Es kann Etwas, was vorher unter das Naturgesetz gehörte, durch Ausnahme aufhören, ein Gegenstand desselben zu seyn. Die Ausnahmen können sich aber nicht auf die ersten Grundsätze desselben, welche unveränderlich sind, aber doch auf die daraus abgeleiteten, besonders speciellen Vorschriften beziehen, und durch besondere Umstände bestimmt seyn, welche die Befolgung der Vorschriften verhindern. Dahin gehört besonders ein specieller Befehl Gottes. Nach dem gemeinen Naturlaufe sterben sowohl Schuldige als Unschuldige zu Folge der Erbsünde. Es kann also ohne Ungerechtigkeit durch einen göttlichen Befehl jedem Menschen, er sey schuldig oder unschuldig, das Leben geraubt werden. Der Ehebruch ist Beischlaf mit einem fremden Weibe, die ihm nach dem göttlichen Gesetz nicht bestimmt ist. Vermischt sich also ein Mensch nach göttlichem Befehl mit einem fremden Weibe, so ist es weder Hurerei noch

Ehe-

Ehebruch. Es ist kein Diebstahl, wenn Einer einem Andern Etwas von seinem Eigenthum wider seinen Willen auf einen göttlichen Befehl entwendet; denn Gott ist der Herr aller Dinge. Ueberhaupt was in menschlichen Dingen von Gott befohlen wird, ist eben dadurch pflichtmäßig, so wie was in der Natur durch Gott geschieht, eben dadurch gewissermaßen naturgemäß ist [300].

Die Erfüllung des Gesetzes kann aus einem gedoppelten Gesichtspunkt betrachtet werden. Man siehet nämlich auf das Materiale (substantia) der Handlungen, oder auf die Handlungsweise, nämlich die Liebe Gottes, aus welcher die Erfüllung des Gesetzes fließt. In der ersten Rücksicht konnte der Mensch in dem Zustand der Vollkommenheit alle Vorschriften des Gesetzes durch seine natürlichen Kräfte erfüllen, aber in dem Zustand der

300) Thomas ibid. qu. 94. a. 3. 4. Lex naturalis potest intelligi mutari dupliciter. Uno modo per hoc, quod aliquid ei addatur. Et sic nihil prohibet legem naturalem mutari; multa enim supra legem naturalem superaddita sunt ad humanam vitam utilia tam per legem divinam, quam etiam per leges humanas. Alio modo potest intelligi mutatio legis naturalis per modum subtractionis, ut scilicet aliquid desinat esse de lege naturali, quod prius fuit secundum legem naturalem. Et sic quantum ad prima principia legis naturae lex naturae est omnino immutabilis; quantum autem ad secunda praecepta, quae diximus esse quasi quasdam proprias conclusiones propinquas primis principiis, sic lex naturalis non immutatur, quin ut in pluribus sit rectum semper quod lex naturalis habet, potest tamen mutari et in aliquo particulari et in paucioribus propter aliquas speciales causas impedientes observantiam talium praeceptorum.

Ad secundum dicendum, quod naturali morte moriuntur communiter tam nocentes quam innocentes,

der Unvollkommenheit, nach dem Falle, bedarf er dazu der göttlichen Gnade, welche den Mangel der Natur heilet. In der zweiten Rücksicht bedarf der Mensch in beiden Zuständen der Gnade, welche zur Erfüllung des Gesetzes aus Liebe zu Gott beweget [301]).

Es ist in diesen Erklärungen der Grundbegriffe der Sittlichkeit Unbestimmtheit und ein Schwanken unverkennbar, welches daher kommt, daß Thomas sich mehr an Autoritäten, als an sein eigenes Bewußtseyn hält, daß er immer von theoretischen Begriffen ausgehet, und den Willen von dem theoretischen Verstande abhängig macht, wobei immer die Frage bleibt, warum soll der Wille das theoretische erkannte Gute, welches doch immer nur das Sachliche, Reale ist, zum Objecte seines Strebens machen? Der Mangelhaftigkeit dieses Princips, daß sich daraus keine bestimmten Vorschriften ableiten lassen, sollte durch den göttlichen Willen als allgemeine Norm für alle vernünftigen Wesen abgeholfen werden.

tes, quae quidem naturalis mors divina potestate inducitur propter peccatum originale. Et ideo absque aliqua injustitia secundum mandatum Dei potest infligi mors cuicunque homini vel nocenti, vel innocenti. Similiter etiam adulterium est concubitus cum uxore aliena, quae quidem [non] est ei deputata secundum legem Dei divinitus traditam. Unde ad quamcunque mulierem aliquis accedat ex mandato divino, non est adulterium nec fornicatio. Et eadem ratio est de furto, quod est acceptio rei alienae; quicquid enim accipit aliquis ex mandato Dei, qui est dominus universorum, non accipit absque voluntate domini, quod est furati. Nec solum in rebus humanis quicquid a Deo mandatur, hoc ipso est debitum, sed etiam in rebus naturalibus quicquid a Deo fit, est naturale quodammodo.

301) Thomas ibid. qu. 109. a. 4.

werden. Aber umsonst; die Untauglichkeit wurde selbst von Thomas geahndet, aber nicht weiter geachtet, weil die offenbarte Religion ins Mittel trat. Daß endlich Glückseligkeit auch diesem Moralsysteme zum Grunde liege, ist unverkennbar. Die theologische Erklärung von der Glückseligkeit war nicht der Natur des endlichen Vernunftwesens angepaßt, noch ein praktischer Grund angegeben, warum Seligkeit, die doch in diesem Leben und auch selbst zum Theil nicht in dem künftigen erreicht werden konnte, das Ziel des vernünftigen Strebens seyn solle.

Wir können hier nicht weiter in das Detail des Systems eingehen, und müssen die folgenden Lehren über die Leidenschaften und Affecten (beide werden unter dem Begriff von passiones oder Seelenveränderungen zusammengefaßt), und die Tugenden, wo er hauptsächlich Aristoteles und Lombard, dem ersten in der Entwikkelung des Gattungsbegriffs der Tugend und in der Unterscheidung der intellectuellen und moralischen Tugenden, dem letztern in der Annahme der vier Cardinaltugenden und drei theologischen Tugenden folgt, so wie die specielle Tugendlehre, übergehen. Es vereiniget sich in derselben ein feiner subtiler Geist der Dialektik, besonders im Trennen und Vereinigen der Begriffe, und ein sittlich religiöser Sinn. Aus Mangel an richtigen Grundsätzen konnte Thomas die Moral als Wissenschaft nicht viel weiter bringen. Indessen wurde doch der zweite Theil seiner Summe vielfältig in der Anwendung auf das wirkliche Leben gebraucht, und besonders von den berühmtesten Casuisten [302]) benutzt. Die Erforschung

302) Vorzüglich ist dies der Fall in Astesani *Summa de casibus conscientiae* und Antonini Florentini *Summa theologica*.

und Begründung der Principien schien nach der Arbeit eines solchen angesehenen Lehrers der Kirche für immer geendiget und erschöpft, und nur noch eine weitere Anwendung auf allerlei Fragen und Fälle aus dem wirklichen Leben, und eine weitere Befestigung dieser Sätze durch Sammlung mehrerer Autoritäten, möglich und nothwendig zu seyn. Das Letzte war in der herrschenden Denkart und einem allgemeinen Bedürfniß gegründet, und das Erstere hing mit der ganzen scholastischen Methode zusammen, indem sich alles durch Gegensätze und streitende Autoritäten hindurch winden mußte.

Der englische Lehrer erwarb sich durch den philosophischen Geist, mit welchem er den Inbegriff der kirchlichen Glaubens- und Sittenlehren bearbeitet hatte, durch sein Streben nach Gründlichkeit und Zusammenhang, durch sein Streben, die entgegengesetzten Autoritäten in der Kirche, und selbst die Aussprüche derselben mit den Lehren der Philosophen, besonders des Aristoteles, zu vereinigen, so wie durch seine Hinneigung zu der Mittelstraße zwischen Extremen, großen Ruhm und Ansehen. Eine große Anzahl von Lehrern waren entschiedene Anhänger desselben, und bildeten eine eigene Partei [303]). Doch eben jene Eigenthümlichkeiten, die seinen Ruhm gegründet hatten, und der Ruhm selbst, so wie der Vereinigungs-

303) Die Dominicaner und Jesuiten sind größtentheils Anhänger des Thomas, welche es sich zum Hauptgeschäft machten, das System des Thomas zu erklären, zu erläutern, und gegen die Gegner, besonders gegen die Scotisten zu vertheidigen. Die berühmtesten und angesehensten sind Aegidius Colonna, Thomas de Vio Cajetanus, Gabriel Vasquez, Petrus Hurtadus de Mendoza, Petrus Fonseca, Franciscus Suarez.

nigungsversuch 304), konnten nicht verfehlen, in jenen Zeiten der Disputirsucht und der subtilen Dialektik ihm Gegner und Bestreiter zu erwecken, an deren Spitze Duns Scotus sich befand. Ehe wir aber diesen selbst als das Haupt der Gegenpartei auftreten lassen, müssen wir noch von einigen anderen gleichzeitigen Denkern und ihren Bemühungen um die Philosophie kürzlich handeln.

Petrus der Spanier, der Sohn eines Arztes, Julianus zu Lissabon, verband mit dem Studium der Theologie das der Philosophie und Arzneikunst, erwarb sich den Ruhm großer Gelehrsamkeit, und bahnte sich dadurch den Weg zu den höchsten geistlichen Würden. Er wurde zum Erzbischof von Braga erwählt, 1273 Cardinal und Bischof zu Frascati, und endlich 1276 unter

304) So war schon bei Lebzeiten des Thomas seine Behauptung, daß der Mensch eine einzige substanzielle Form habe, und diese die vernünftige Seele sey, von den Theologen zu Paris angefochten worden, weil sie daraus Folgerungen zogen, welche mit einigen Dogmen stritten. Thomas hatte sich dem Urtheile der Theologen unterworfen, und die entgegengesetzte Lehre des Alexander von Hales und des Bonaventura, daß in dem Menschen mehrere substanzielle Formen sind, für richtiger erkannt. Gleichwohl war dieser Satz in seinen Schriften stehen geblieben. Daher entstand schon 1286 ein neuer Streit zwischen dem Erzbischof von Kanterbury und einem Dominicaner, Richard Knapwell, welcher diesen Satz, und unter andern auch den, daß nicht Autorität, sondern die Bibel und Vernunft als die Quelle nothwendiger Wahrheiten (ratio necessaria) das Glaubensprincip seyn müsse, auf dem Katheder vertheidiget hatte. Bulaeus *Histor. Univers. Paris.* T. III. p 482. 483. Späterhin zeichnete die theologische Facultät zu Paris mehrere Irrthümer in Thomas Schriften auf. Launoius *de varia fortuna Aristotelis.* p. 213.

unter dem Namen Johannes XXI (XX) Papst. Diese Würde war aber von kurzer Dauer, indem er schon in dem achten Monate seiner Regierung durch den Einsturz einer Decke in seinem Palast zu Viterbo sein Leben verlor. Es sind von ihm noch einige medicinische Schriften bekannt, die dem Ruhme, den er in jenen Zeiten erhalten hatte, nicht entsprechen, und ein System der Logik, unter dem Titel Summulae logicales, welches in jenen Zeiten und in den folgenden ein vielgebrauchtes Handbuch wurde. Obgleich dieses Handbuch seinem Stoffe nach größtentheils aus Michael Psellus *συνοψις εις την Αριστοτελυς λογικην* geschöpft seyn mag, so ist es doch dadurch merkwürdig, daß dieser Spanier in demselben zuerst die künstliche Bezeichnung der möglichen Schlußarten nach den vier Figuren durch gewisse selbst erfundene Worte, die zwar barbarisch klingen, aber doch seinem Erfindungsgeiste Ehre machen, weil sie nach Materie und Form durchaus bezeichnend sind, aufgebracht hat [305].

Heinrich von Gonthals, der gewöhnlich die Beinamen Gandavensis, weil er aus Muda bei Gent gebürtig ist, eben daher auch Mudanus, zuweilen auch Bonicollius führt, zeichnete sich neben Thomas als angesehener Lehrer der Philosophie und Theologie zu Paris

305) Diese Erfindung, die dem Zeitgeiste so sehr zusagte, wurde bald allgemein eingeführt. Thomas von Aquino gedenkt schon derselben, ohne des Erfinders namentlich zu erwähnen. *Opusc.* 48. c. 8. Sciendum autem, quod ad memoriter tenendum praedictos syllogismos, inventi sunt quidam versus, qui taliter designantur: Barbara, Celarent, Darii, Ferio etc. In der Folge gibt er eine faßliche Erklärung von dem Gebrauche dieser Wortformeln.

Paris und als Schriftsteller von scharfem eindringenden Verstande aus. Er schrieb ebenfalls ein System der Theologie über den Lombard, zwei Bücher vermischte Abhandlungen (Quodlibeta), Kommentare über Aristoteles Metaphysik und Physik, außer andern theologischen Werken und einem literärischen von den berühmten Schriftstellern. Sein Ruhm wurde durch den Ehrentitel Doctor solemnis bezeichnet. Wenn er gleich kein solches Ansehen erlangte, daß ein Haufe von Anbetern, Anhängern und Nachbetern sich an ihn anschloß, so war sein Denken doch nicht ohne mittelbaren Einfluß, indem auf seine Behauptungen als Autoritäten oder als zu bestreitende Sätze vorzüglich von den folgenden Denkern Rücksicht genommen wurde. Er ist nicht selten Gegner und Bestreiter der Behauptungen des Thomas, vorzüglich in seinen Quodlibeten. Als Archidiaconus zu Dornik starb er in dem J. 1293.

Heinrich ist wie Thomas ein Realist, der den Universalien Realität beilegte, und in dem theologischen Gesichtspunkte nach dem Streben der Vernunft, alles auf absolute Einheit zurück zu führen, die Formen der Dinge als Ideen des göttlichen Verstandes vorstellte, wodurch Platos Ideenlehre und Aristoteles Formenlehre nach langem Streite endlich friedlich in Eins zusammenschmolz. Aber eben derselbe Realismus verleitete diesen Denker dahin, den Ideen noch eine Art von realem Seyn vor und außer dem göttlichen Verstande zu geben, indem er zu behaupten scheint, die Kreaturen, d. i. die Gegenstände der göttlichen Ideen, hätten ein wesentliches Seyn, unabhängig von Gott und seinem Verstande, wodurch sie erst ein Gegenstand des göttlichen Verstandes würden, weil eine bestimmte Idee sich auf einen bestimmten Gegenstand beziehe, und durch diesen erst die bestimmte Idee werde, jede Idee sich auf ein Object beziehe,

ewige

ewige Ideen also nicht ohne ewige Objecte gedacht werden können [306]). Wenn wir von diesem Fehler, welchen Heinrich mit den meisten seiner Zeitgenossen gemein hatte, daß er das Denken mit dem Erkennen verwechselte, und das logische Seyn nicht gehörig von dem realen Seyn unterschied, abstrahiren, so können wir diesem Denker einen großen Scharfsinn, ein tiefes Eindringen in die abstrakten Begriffe nicht absprechen, wodurch es ihm möglich wurde, manche Abwege der Speculation und manche Irrthümer des Denkens etwas genauer in das Auge zu fassen; jedoch ohne großen Gewinn für die Wissenschaft, weil er nicht in den letzten Grund der Verirrungen eingedrungen war, und daher nur Einzelnes richtiger faßt oder ausdrückt, aber im Ganzen die falsche Richtung des Verstandes nicht ändert. Lob verdient es übrigens, daß er sparsamer in Ausführung der Autoritäten ist, den Aristoteles zuweilen frei tadelt, und von einigen herrschenden Meinungen abzuweichen sich erlaubt, wenn er Gründe dafür hat. Ein Beweis ist die Lehre von den abgesonderten immateriellen Substanzen, die, weil sie nicht aus Materie und Form bestehen, individuell und generell zugleich seyn sollten, so daß jede zugleich Individuum und Gattung für sich sey. Diesen Widerspruch mochte Heinrich dunkel ahnden, wenn er behauptete, daß kein Geschöpf in seinem Wesen das Daseyn einschließe, daß es dieses von einem Andern empfangen müsse, und folglich

306) Henrici Gandavensis *Summa* III. q. 23. 25. *Quodlibetum* VIII. q. 1. Man sehe von Eberstein über die Beschaffenheit der Logik und Metaphysic der neuen Peripatetiker, p. 106. Uebrigens war die Behauptung, daß es ewige Wahrheiten außer Gott gebe, schon in früheren Zeiten, 1226, 1240, von der theologischen Facultät als Ketzerei verdammt worden. Man sehe Car. Duplessis d'Argentré *collectio judiciorum de novis erroribus*. T. I. p. 186.

lich kein Geschöpf, es sey materiell oder immateriell, seinem Wesen nach individuell sey, es könne vielmehr eben so gut allgemein als individuell seyn. Daher sey weder Materie noch Ausdehnung der Grund des individuellen Unterschiedes; dieser letzte sey ein Accidens, oder eine vom Wesen verschiedene, die Individuen unterscheidende Beschaffenheit [307]).

Die Verwirrung, welche in der Frage lag: ob das esse essentiae und das esse existentiae der erschaffenen Dinge einerlei sey, ahndete Heinrich ebenfalls, wie man aus der Auflösung dieser Frage siehet, ohne sie ganz aufheben zu können. Unter dem Wesen, sagt er, kann man sich entweder eine gewisse Realität, die nach weggenommenem Daseyn noch zurückbleibt, zu welcher das Daseyn hinzukommt, und die ihm zum Grunde liegt, so wie etwa die Luft dem Lichte, der Körper der weißen Farbe, wenn jene von der Sonne erleuchtet, dieser weiß gefärbt wird, oder auch eine gewisse Abstraction vorstellen, die gegen Seyn und Nichtseyn gleichgültig, an sich nicht existirend ist, aber dennoch eine ihr entsprechende Idee in dem göttlichen Verstande hat, und durch Gottes Macht ins Daseyn gesetzt wird. Die erste Vorstellung ist offenbar ungereimt, denn alsdann entsteht die Frage: wie kommt denn das Daseyn zu dem Wesen hinzu? Das zu dem Wesen hinzugekommene Daseyn kann nicht Gott, mithin auch nicht unerschaffen, muß folglich dem Wesen angefügt seyn. Es muß ein Princip dieser Verknüpfung geben, und man verliert sich, um dieses zu finden, entweder ins Unendliche, was ungereimt ist, oder man muß auf ein Princip zurückkommen, in welchem zwischen Daseyn und Wesen kein reeller Unterschied mehr ist, welches nur Gott

307) Henrici Gand. *Quodlibetum* II. q. 8.

Gott allein seyn kann. Wollte man aber dieses Verhältniß bei den Kreaturen annehmen, so würde es doch wieder durch die Schöpfung aufgehoben. Man kann daher sagen, daß das Daseyn der Geschöpfe zwar nicht ihr Wesen, sonst wären sie Gott selbst, aber doch auch vom Wesen nicht gänzlich und real verschieden sey [308].

Die Materie sich als ein blos mögliches Ding (ens in potentia) vorzustellen, schien diesem Denker unmöglich, da sie dadurch zu einem Undinge gemacht wurde, welches mit den andern Sätzen der Schule von der Form in Widerspruch stand. Er legte ihr daher, weil sie doch etwas Wirkliches, Erschaffenes sey, eine eigenthümliche, von aller Form getrennte Existenz bei, wobei er aber bemerkt, daß eine solche Existenz ein Wunderwerk sey, weil sich durch Naturkräfte die von aller Form entblößte Materie nicht darstellen lasse [309].

In Ansehung der Zeit hatte er die eigenthümliche Vorstellungsart, daß ihr Subjectivität und Objectivität zugleich zukomme. Jede Veränderung und Bewegung erfordert etwas Dauerndes und Beharrliches, das ihr zum Grunde liegt, sollte sich die Dauer desselben auch nur über einen Augenblick erstrecken, weil sonst jene gar nicht möglich seyn würde. Wird die Objectivität dieser Dauer zugestanden, so muß auch die Zeit ein objectives Seyn haben, da sie in nichts Anderem, als in der successiven Reihe der Augenblicke besteht. Indessen kann die Zeit auch nicht bloß objectiv seyn, denn sie setzt eine Vergleichung des Vergangenen und Künftigen mit dem Gegenwärtigen, allein Wirklichen, durch Erinnerung

308) Ibid. *Quodl.* I. q. 9.

309) Ibid. *Quodl.* I. q. 10.

innerung und Vorhersehung voraus, welche allein durch die Seele möglich ist [310]).

Nach Aristoteles Begriffen ist kein leerer Raum wirklich. Dagegen hatten einige Scholastiker behauptet: Gott kann vermöge seiner Allmacht einen leeren Raum hervorbringen. Davon waren aber wieder Andere aus strenger Anhänglichkeit an Aristoteles abgewichen. Materie kann, sagten sie, ohne Ausdehnung und Form durchaus nicht existiren. Selbst die Allmacht ist nicht im Stande, einen leeren Raum wirklich zu machen, weil dieser einen Widerspruch enthält. Würde nämlich ein leerer Raum angenommen, so müßten die ihn zunächst umgebenden Dinge zugleich neben einander und nicht neben einander seyn. Sie wären neben einander und berührten einander, in so fern der leere Raum, der sie trennen sollte, Nichts ist, und die Dinge durch ein Nichts nicht getrennt werden können. Sie wären nicht neben einander, in so fern doch der leere Raum und die der Ausdehnung beraubte Materie zwischen ihnen ist. Heinrich von Gent behauptet aber die Möglichkeit eines leeren Raums durch Gottes Allmacht. Denn Gott darf nur einen Körper zernichten, so wird, wegen der Unmöglichkeit einer augenblicklichen Bewegung, sogleich das Leere erscheinen. Auch kann Gott die umgebenden Körper verhindern, den erledigten Raum sogleich einzunehmen. Widerspruch enthält das Leere nicht; es ist kein positives, sondern ein bloß negatives Ding (ens per accidens), welches aber darum noch nicht mit dem Nichts identisch ist. Zwischen den durch den leeren Zwischenraum getrennten Körpern ist daher zwar nichts Positives; es folgt aber daraus nicht, daß zwischen ihnen ganz und gar nichts sey, und sie sich berührten

310) Ibid. *Quodl.* III. q. 11.

rührten [311]). Daß ein Körper, wie einige Scholastiker auf Veranlassung ihrer Dogmatik behauptet hatten, zugleich an mehreren Orten seyn könne, so wie es nicht widersprechend sey, daß mehrere zugleich in demselben Raume sich befinden, bestreitet Heinrich als eine baare Ungereimtheit, weil daraus folgen würde, daß ein Körper zugleich der entgegengesetzten Zustände und Verhältnisse, die eine Folge des Aufenthalts an verschiedenen Orten sind, fähig, daß er z. B. zugleich warm und kalt sey. Dieses zu bewirken, reiche selbst kein Wunder zu. Auch würde dann ein Körper allgegenwärtig seyn können [312]).

In der Psychologie hat Heinrich einige herrschende Vorstellungsarten berichtiget, und in einigen Punkten einen scharfen Beobachtungsgeist und hellen Verstand geäußert. So bemerkt er, daß beim Empfinden und Denken nicht bloß Leiden, sondern auch eine Thätigkeit vorkomme. Er beruft sich in Ansehung der Empfindung theils auf den allgemeinen Satz, daß bei allen natürlichen Veränderungen das Leidende nicht allein leidet, sondern auch zugleich durch die Gegenwirkung thätig ist, theils auf treffende Beobachtungen. Man siehet und höret nicht, wenn nicht der Sinn und das Empfindungsvermögen durch den Eindruck des Gegenstandes besonders auf diesen gerichtet wird. Wer mit offenen Augen schläft, bekommt vom Lichte Eindrücke, weil er durch einen größeren Grad der Helligkeit aufgeweckt wird, aber er empfindet das Licht doch nicht, sondern wird sich erst dessen nach dem Erwachen bewußt. Es ist daher zur Empfindung eines Objects zweierlei erforderlich, eine Veränderung des empfindenden Subjects, die ein Leiden ist, und die Richtung des Empfindungs-

dungs-

311) Ibid. *Quodl.* XV. q. 1.

312) Ibid. *Quodl.* IX. q. 32.

dungsvermögens, die eine Thätigkeit ist [313]). In die Theorie des Verstandes brachte er nicht mehr Licht. Er blieb bei der Vergleichung des Denkens mit dem Empfinden, bei der Unterscheidung des leidenden und thätigen Verstandes, bei den denkbaren Bildern (species intelligibiles), welche sich in dem Verstande abdrucken, und dadurch von ihm begriffen werden, stehen. Indessen nahm er die Denkbilder nur bei denjenigen Dingen an, die von dem Verstande getrennt sind, und behauptete, daß es auch Gegenstände gebe, welche durch sich selbst, ohne alle Begriffe, gedacht werden können, nämlich solche, die dem Verstande selbst wesentlich einverleibt sind. Doch hierüber hat er sich nicht mit gehöriger Klarheit erklärt. Bei der Frage, die er aufwirft, ob dem leidenden oder dem thätigen Verstande eigentlich das Denken zukomme, entscheidet er als Realist für den ersten, aus dem Grunde, weil der thätige Verstand beim ganzen Geschäfte des Denkens nichts mehr verrichtet, als daß er dem leidenden die Begriffe vorhält, das heißt, sie aus Bildern durch Weglassung aller individuellen Beschaffenheiten (denudando phantasmata a conditionibus materialibus) in Begriffe verwandelt, und daher blos vorbereitend für den leidenden Verstand wirkt; dieser hingegen durch Aufnehmen der Begriffe das eigentliche Denken erzeugt, des Begriffes Form annimmt, und dadurch sich dem Erkannten verähnlicht. Der thätige Verstand ist freilich thätig, aber sein Thun bezieht sich nur darauf, daß die Gegenstände zum Denken vorbereitet werden [314]). In Ansehung des Verhältnisses des Willens zu dem Verstande beantwortete er die Frage: ob der Wille ein geringeres Gut wählen könne, ungeachtet ihm Verstand und Vernunft

313) Ibid. *Quodl.* II. q. 6.

314) Ibid. *Quodl.* IV. q. 7. VIII. q. 12.

nunft ein höheres vorhalten, die mehrere aus dem Grunde verneinet hatten, weil ein kleineres Gut im Verhältniß eines größeren ein Uebel sey, welches der Wille nicht wählen kann, bejahend. Zwei gleichgesinnte, an Körper und Seele durchaus ähnliche Menschen, können bei Erblickung eines schönen Mädchens entgegengesetzte Entschlüsse, der eine zur Wollust, der andere zur Bewahrung der Keuschheit fassen. Die Entscheidung des Willens kann nicht durch Betrachtungen des Verstandes bestimmt seyn, da sie beide gleich denken, sondern muß dem Willen, unabhängig von Vernunft, angehören. Folglich muß auch der Wille gegen den Ausspruch der Vernunft ein kleineres Gut vorziehen können. Eine gänzliche Unterwürfigkeit des Willens unter den Verstand würde auch alle Freiheit aufheben [315]). So wußte also dieser Denker die Freiheit des Willens, die allerdings durch die Abhängigkeit des Willens vom Verstande höchst gefährdet war, nicht anders als durch Indifferenz und völlige Grundlosigkeit zu retten. Die Seelenvermögen betrachtet er als bloß dem Namen, nicht der Substanz nach, verschieden, und zum Wesen der Seele gehörig, durch das Wesen bestimmt und darin allein gegründet; so daß ein und dieselbe Sache bald Wesen, bald Vermögen der Seele heißt, je nachdem sie als Princip der Existenz oder der Wirksamkeit angesehen wird. Die Seele ist nicht im strengen Sinne ihre Kraft oder ihr Vermögen selbst, sonst müßte sie stets und völlig aus sich selbst wirksam seyn, welches nur Gott zukommt; aber wohl in dem weiteren Sinne, welcher eine Wirksamkeit durch äußere Hülfsmittel nicht ausschließt [316]).

Der

315) Ibid. *Quodl.* I. q. 16.

316) Ibid. *Quodl.* III. q. 14.

Der Hypothese des Emanationssystems, nach welchem das Daseyn der Kreaturen stets fließt und unaufhörlich aus Gott quillt, wie die Erleuchtung in einem steten Ausflusse des Lichts besteht, widersetzte er sich, legte den Geschöpfen ein bleibendes Daseyn bei, und folgerte daraus, die Erhaltung sey keine fortgesetzte Schöpfung. In der Folge hob er jedoch diese Behauptung der Sache nach wieder auf, indem er sagte, alle Geschöpfe fallen sogleich in ihr Nichts zurück, sobald der göttliche Einfluß hinweggenommen wird [317].

Ein anderer Zeitgenosse des Thomas, Richard von Middleton (de media villa), erhielt als ein scharfer Denker, der vorzüglich in Auflösung der Sophismen sehr glücklich war, nicht wenig Ruhm, wovon die Ehrentitel Doctor solidus, copiosus, fundatissimus zeugen. Er hatte zu Oxford studirt, eine Zeitlang zu Paris, als der berühmtesten Lehranstalt, als Schüler und Lehrer verlebt, und dann, nachdem sein Ruhm gegründet war, zu Oxford eine Lehrstelle erhalten, die er bis an seinen Tod gegen 1300 ruhmvoll bekleidete. Seine Verdienste um das Kanonische Recht wurden sehr geschätzt. Aus seinem Commentar über die Sentenzen des Lombard lernen wir ihn als einen gewandten Denker kennen, der die Sätze der gangbaren Philosophie und Theologie mit anscheinender Leichtigkeit und Gründlichkeit, doch mehr blendend durch die Vielheit der Gründe, zu beweisen und in ein kläreres Licht zu setzen verstand, dabei zuweilen streitende Meinungen durch schärfere Bestimmung und Unterscheidung ihrer Verhältnisse zu vereinigen versuchte, übrigens aber die Schwierigkeiten der Speculation nicht zu beseitigen, sondern nur durch Scheingründe und leere Distinctionen zu verdecken vermochte.

Die

317) Ibid. *Quodl.* V, q. 11.

Die Welteewigkeit bestreitet er mit mehreren Gründen, die aber nur blenden. Wenn wir auch eine ewige Materie annehmen, so kann doch die Welt aus einer solchen Materie nicht schneller, als in einem Augenblick, gebildet worden seyn; folglich wäre dieser Augenblick der erste gewesen, vor welchem keiner vorhergeht. Die Welt wäre also nicht von Ewigkeit, sondern hätte einen Anfang in der Zeit. Es ist nicht widersprechend, daß die Welt aus einer ewigen Materie eben so geschwind, als aus Nichts hervorgebracht worden; folglich kann sie auch aus Nichts nicht von Ewigkeit hervorgebracht worden seyn. Die Schöpfung kann der Welt nicht das nämliche Daseyn geben, welches der Schöpfer hat; ihr Daseyn ist von dem Daseyn Gottes verschieden. Was nun von einem Andern nicht dessen numerisch identisches Daseyn empfängt, empfängt ein neues, kann folglich nicht von Ewigkeit seyn. Kann Gott die Welt von Ewigkeit schaffen, so kann er auch von Ewigkeit zeugende Menschen erschaffen. Daraus würde aber eine unendliche Zahl der verstorbenen Menschen, so wie aus der anfangslosen Bewegung des Himmels eine unendliche Zahl der verflossenen Tage folgen. Die Streitfrage: ob Schöpfung und Erhaltung wesentlich Eins oder verschieden sey, hatte damals die Denker vielfältig beschäftiget. Einige, welche dem Augustin und Avicenna folgten, hatten allen Unterschied geläugnet, weil kein Geschöpf fortdauern könne, ohne sein Daseyn stets von Neuem durch den Schöpfer zu erhalten, so daß Erhaltung nichts anders, als eine fortgesetzte Schöpfung sey; Andere dagegen daraus, daß die Erhaltung die Schöpfung voraussetze, Nichts aber sich selbst voraussetzen könne, gefolgert, daß beide verschieden seyen. Richard wählte folgenden Ausweg. Schaffen und Erhalten ist von Seiten des Schöpfers eine und dieselbe Handlung; von Seiten des Geschöpfs ist aber zwischen beiden eine

Ver-

Verschiedenheit. Denn erschaffen werden heißt, sein Daseyn aus Nichts empfangen; erhalten werden, das schon empfangene Daseyn behalten [318]).

In dem Problem von dem Ursprunge des Uebels ging Richard darin etwas weiter, als Thomas, daß er die Arten des Uebels vollständiger aufzählte. Er unterschied vier Klassen: Sündenübel, Strafübel, Qualübel (physisches Uebel), welches weder Strafe noch Schuld ist, wie das Ungemach, welches die unvernünftigen Thiere leiden, und endlich Uebel, welches keines von diesen drei Arten ist, wie die Zerstörung lebloser Dinge. Die drei letzten Arten kommen von Gott, aber nicht die erste. Gott wäre kein gerechter Richter, wenn er dessen wegen, was er selbst verursacht hat, strafen wollte. Das Uebel aber, welches kein Vergehen, nur Strafe, oder Leiden, aber keine Strafe und keins von beiden ist, hat Gott zum Urheber. Gott will nämlich das Beste des Universums in der ganzen Verkettung der Wesen. Zu derselben gehören aber auch Dinge, welche fehlen können und wirklich fehlen. Die Gerechtigkeit und Weltordnung fordern Strafen der Sünden. Zerstörungen sind Quellen manches Guten. Das Sündenübel aber entspringt aus einem Mangel in dem Willen, und zwar in dem freien, welcher eben dadurch sündiget, daß er sich des Fehlers enthalten konnte, und doch fehlte [319]).

Die Vereinigung der Einfachheit der Seele mit der Meinung, sie sey in jedem Theile des Körpers ganz, versucht Richard durch Unterscheidung von vier Arten von Einfachheit zu Stande zu bringen, ohne

318) Richardus *in Magistr. sentent.* II. dist. 1. q. 2. 3.

319) Ebendas. II. dist. 34. q. 2.

ohne dadurch die Schwierigkeit im geringsten zu heben. Es gibt, sagt er, 1) eine Einfachheit, welche sowohl die körperliche als die geistige Ausdehnung aufhebt, wie die Einfachheit des Punkts, welche der Seele nicht zukommen kann. 2) Eine Einfachheit, wo von der körperlichen und geistigen Ausdehnung abstrahirt wird. Eine solche Einfachheit könnte der körperlichen Substanz zum Grunde liegen, wenn nicht durch die Abstraction von aller Ausdehnung der Begriff derselben ganz zernichtet würde. 3) Eine Einfachheit, in welcher nur die körperliche Ausdehnung aufgehoben, eine begränzte geistige übrig gelassen wird. Eine solche kommt den Engeln und Seelen zu. 4) Eine Einfachheit, bei welcher die körperliche Ausdehnung gänzlich aufgehoben, aber eine unendliche geistige gesetzt würde. Diese ist blos in Gott. Wie Gott in jedem Theile des Raumes ganz ist, so ist die denkende Seele in jedem Theile ihres Körpers ganz [320]).

Die Form des menschlichen Körpers leitete Richard nicht nach der gangbaren Meinung der Schule aus der Seele und ihrer Verbindung mit der Materie her, sondern nahm für sie auch ein Princip in der Materie selbst an. Aus diesem materiellen Princip erklärte er alle sogenannten niederen Seelenvermögen, das Vermögen der Empfindung, der Triebe, Neigungen, Leidenschaften, der sinnlichen Einbildungskraft, ohne es an sich und in seinem Verhältnisse zum Vernunftprincip weiter zu bestimmen. Die Thierseelen führte er lediglich auf dasselbe zurück, und behauptete daher auch ihre Vergänglichkeit. Darum sind auch die Thierseelen nicht frei, sondern werden sowohl in ihren Empfindungen als Begierden durch die Beschaffenheit der Objecte, die ihren Körper afficiren, und durch die Be-

320) Ebendas. I. dist. 8. q. 4.

Beschaffenheit seiner Organe unmittelbar bestimmt. Was bei den Thieren ein Benehmen nach Freiheit zu seyn scheint, ihre Sorge für die Zukunft, ihre Unterdrückung der Triebe aus Furcht vor Strafen, ist Wirkung des Instincts, der alle Thätigkeiten der Thiere mit Nothwendigkeit bestimmt. Die menschliche Vernunft hat dagegen nicht in der Materie, sondern in dem geistigen Wesen ihren Grund; darum ist sie frei, und kann nur durch eine unmittelbare Schöpfung Gottes entstanden seyn. Die vernünftigen Seelen sind aber nicht auf einmal und vor ihren Körpern erschaffen worden. Denn es läßt sich nicht mit der göttlichen Weisheit vereinigen, daß sie, die zu Regentinnen und Formen des Körpers bestimmt waren, vor diesem sollten existirt haben. Das Bewußtseyn bei dem Lernen und Denken streitet auch mit der vorgeblichen Präexistenz. Sie werden daher nur dann erst von Gott erschaffen, wenn die Körper zur Aufnahme derselben vorbereitet sind. Es war übrigens der göttlichen Allmacht und Weisheit angemessen, bei den vernünftigen Seelen so viel Mannigfaltigkeit anzubringen, als sie nur empfänglich waren. Daher werden die Seelen mit ursprünglicher Ungleichheit erschaffen, welches auch die Erfahrung, daß Menschen von schlechter Körperbeschaffenheit oft an geistigen Talenten andere Menschen von sehr vorzüglicher Organisation weit übertreffen, bestätiget. Ungeachtet der Immaterialität, welche er der denkenden Seele beilegt, behauptet er doch eine Abhängigkeit der Denkkraft in ihren Aeußerungen von der Phantasie, und dieser von den inneren Organen, weswegen in dem Schlafe kein Gebrauch des freien Willens möglich sey [321].

Wir führen noch die Art und Weise an, wie sich Richard das Verhältniß der Form zur Materie, welches

 allen

321) Ebendas. II. dist. 15. 17. 18. 19. 25. 32.

allen Speculationen der Scholastiker zum Grunde liegt, denkt, weil man daraus sehen kann, wie weit man in der Auflösung dieses Problems, des schwierigsten unter allen, gekommen war. Er führet erst die verschiedenen Meinungen darüber mit ihren Gründen und Gegengründen an. Einige läugneten geradezu, daß in der Materie die Möglichkeit der Form enthalten sey. Andere nahmen hingegen diese Möglichkeit an, erklärten sie aber auf verschiedene Weise. Die Entstehung beruht auf einer Veränderung des Unvollkommenen zum Vollkommenen; es muß daher in der Materie doch etwas liegen, woraus die Form hervorgeht. Andere sagten: es muß sich in der Materie ein, wenn auch unvollkommener Grad des Wesens der Form befinden, der bei Entstehung eines bestimmten Dinges in die vollkommene Form übergehet. Andere glaubten endlich, das Wesen der vollkommenen Form sey schon ursprünglich in der Materie enthalten, dieses werde aber bei der Entstehung eines bestimmten Dinges zur vollendeten Wirklichkeit ausgebildet. Diesen Meinungen konnte aber mit Recht entgegengesetzt werden, daß sich eine unvollendete Wirklichkeit der Form gar nicht denken läßt, weil die Form reine Wirklichkeit ist, und also jeder Grad derselben schon Wirklichkeit seyn muß. Richards eigene Meinung kommt auf dasselbe, von ihm mit Recht als unmöglich bestrittene Verhältniß zurück. In der Materie, sagt er, ist eine bloße Möglichkeit (purum possibile) zur künftigen Entstehung der Form enthalten. Man kann daher sagen, daß die ganze Form schon in der Materie liege, in so fern in dieser das Daseyn der Form als möglich gegeben ist (Forma educitur de potentia materiae). Der wirklichen vollendeten Existenz nach aber liegt die Form nicht in der Materie [322]).

Unter

322) Ebendas. II. dist. 1. q. 3. dist. 15. q. 11.

Unter den unmittelbaren Schülern des Thomas nimmt Aegidius Colonna (de Columna), aus dem edlen römischen Geschlechte der Colonnas (daher er auch Aegidius Romanus genannt wird), eine der ersten Stellen ein, theils wegen seines Ruhms, theils weil er einer der ersten ist, der seinen Lehrer gegen Angriffe der Gegner in Schutz nahm [323]. Schon als Jüngling war er in den Orden der Augustiner-Eremiten getreten, studirte Philosophie und Theologie unter Anleitung des Bonaventura und Thomas. Der Ruf seines Talents und seiner Gelehrsamkeit machte, daß ihm die Erziehung des nachherigen Königs von Frankreich Philipp des Schönen aufgetragen wurde. Als Lehrer der Theologie und Philosophie zu Paris wurde er durch den Ehrentitel Doctor fundatissimus ausgezeichnet. Im Jahre 1296 wurde er Erzbischof von Bourges, und starb 1316, nachdem er zum Cardinal gewählt worden war. Die Anzahl seiner Schriften über Theologie und Philosodhie ist ziemlich ansehnlich. Auslegungen einzelner Bücher des Aristoteles, Abhandlungen über einzelne metaphysische Gegenstände, de esse et essentia, de gradibus formarum, de generatione angelorum, de mensura angelorum, ein Quodlibet, eine Untersuchung über den Urheber des Buchs de causis, ein Commentar über die Sentenzen des Lombard, ein Compendium der Theologie, mögen diejenigen seyn, welche

auch

323) Ein Minorit zu Oxford, Wilhelm von Lamare, hatte 1285 ein Reprehensorium oder Correctorium Fratris Thomae bekannt gemacht, gegen welches Mehrere, und unter diesen auch Aegidius Colonna, eine Vertheidigungsschrift geschrieben. Ob das gedruckte Correctorium Corruptorii die Vertheidigungsschrift des Aegidius ist, wird noch gestritten. Man sehe d'Argentré *collectio judiciorum de novis erroribus.* T. I. p. 218.

auch jetzt noch einiges historische Interesse haben. Aegidius erscheint in seinen philosophischen Schriften größtentheils als ein Vertheidiger und Nachbeter des Thomas, und darum weniger als originaler Denker; wenn er indessen auch nichts Wesentliches in Rücksicht auf Form und Materie zu dem Bekannten und schon oft genug in den Schulen Behandelten hinzuthat (denn einige Meinungen mehr oder weniger für sich haben, und einige Bestimmungen der speculativen Gegenstände anders fassen, dieses kann hier nicht in Betrachtung kommen), so hat er doch das untergeordnete Verdienst, daß er den Sätzen der speculativen Philosophie mehr Deutlichkeit und Bestimmtheit zu geben suchte, und eben dadurch den Charakter der scholastischen Philosophie mit großer Klarheit ausspricht. Daß er in einer solchen Mannigfaltigkeit von Schriften, als wirklich von ihm, wenigstens handschriftlich, vorhanden sind, sich nicht ein einzigesmal widersprochen habe, wird ihm in dem Alterthume nachgerühmt als ein Vorzug seines Gedächtnisses, nicht gerade seines scharfen Verstandes [324]). Wir werden daher nicht nöthig haben, lange bei diesem Scholastiker zu verweilen, sondern nur durch einige Proben seiner Speculation das von ihm gefällte Urtheil bestätigen.

Die Wahrheit ist nicht allein in dem Verstande und auch nicht allein in den Objecten zu suchen. Sie ist in den Objecten, in so fern sie den Begriff von sich in dem Verstande verursachen. Sie ist in dem Verstande, in so fern der Verstand sich dem Objecte in seinem Begriffe von demselben verähnlicht, so daß etwas eben so in dem Verstande seyn mag, wie es an sich ist. Wahrheit beruhet demnach überhaupt auf einem ursachlichen Verhältnisse zwischen dem Verstande und den Objecten.

324) Bulaeus *Histor. Univ. Paris.* T. III. p. 672.

jecten. Dieses läßt sich auf eine dreifache Weise denken: 1) daß der Verstand das Object; 2) daß das Object den Begriff; 3) daß ein drittes Princip beide hervorbringe. Das erste Verhältniß gibt die denkbare (logische), das zweite die reale (metaphysische), und das dritte (in so fern die Gottheit als drittes Princip Alles hervorbringt), eine absolute unendliche Wahrheit und Realität. Ließe sich keins von diesen Verhältnissen erweisen, so wären alle Begriffe von Gegenständen, und folglich die gesammte Eerkenntniß nichtig [325]).

Die Unterscheidung des Seyns und Wesens (esse, essentia), des absoluten und bedingten Seyns, hat vielleicht kein Scholastiker so deutlich vorgetragen. Das Seyn ist entweder absolut, rein und selbstständig, oder mitgetheilt. Das erste ist unendlich, weil es von keinem Andern abhängt noch eingeschränkt wird, vielmehr durch sich selbst besteht. Das zweite ist das absolute Seyn, in so fern es von einem Andern aufgenommen, welches desselben theilhaftig geworden, ohne es doch ganz in seiner Absolutheit erreichen zu können. Es verhält sich zu dem absoluten Seyn, und nimmt an diesem Theil, wie die niedere Gattung zu der höheren, oder wie die Materie zur Form. Daher ist auch das mitgetheilte Seyn dem absoluten entgegengesetzt, es hängt von diesem ab, ist endlich und bedingt; das absolute ist unabhängig und unendlich. Das reine unendliche Daseyn leidet vermöge seines Charakters durchaus keine Vermehrung oder Vervielfältigung, weder der Zahl noch der Gattung nach. Es ist in sich selbst unwandelbar und unendlich. Das mitgetheilte Seyn aber, in so fern es das absolute nie ganz zu erreichen vermag, und

325) Aegidii *Quodlibeta*. p. 86. 213.

und beschränkt ist, ist eben deswegen einer unendlichen Vervielfachung fähig, weil sich das absolute Seyn nicht bloß über ein Beschränktes, sondern über eine unendliche Zahl beschränkter Dinge ausdehnen kann. Eine bestimmte Materie ist nie im Stande, die ganze Form zu fassen; daher kann sich die Form immer noch über andere Materie ausdehnen. Daraus folgt, daß alles endliche, in einem Andern befindliche Seyn durch das unendliche Seyn hervorgebracht seyn müsse. Das mitgetheilte Seyn war vorher nicht, ehe es mitgetheilt wurde; hier war es bloß der Möglichkeit nach; was aber vor seiner Wirklichkeit nur möglich ist, muß hervorgebracht seyn, und zwar durch das, was absolut wirklich ist, und die potentia zum actus erhebt. Jede Gattung setzt auch ein Princip voraus, das alles zu ihr Gehörige bewirkt; die wahren Gegenstände also ein Wahrstes, worin sie gegründet sind, und die existirenden Dinge ein in der höchsten Vollkommenheit Existirendes. Das Princip von Allem muß endlich das Einfachste seyn. Die höchste Einfachheit aber kommt dem absoluten Seyn zu. Alle endliche immaterielle Form, die durch ein anderes Princip hervorgebracht ist, ist von ihrem Daseyn verschieden. Dies ist der Fall bei allen erschaffenen Wesen. Zu dem Wesen dieser kommt folglich das Daseyn durch das Unendliche oder durch die Macht der Gottheit hinzu [326]).

In der Lehre von der Materie hielt sich Aegidius strenger an Aristoteles, und suchte dadurch den Schwierigkeiten auszuweichen, welche doch nicht entfernt werden konnten, so lange Aegidius, wie alle Scholastiker, bloße Begriffe zu wirklichen Objecten machte. Sie ist bloßes Vermögen oder Möglichkeit (potentia pura), ohne Etwas von der Form oder Wirklichkeit an sich zu haben (non

326) Aegidius *Tractatus de ente et essentia.*

(non est aliquid in actu). Wäre das nicht, so wäre in der Natur Alles Körper oder Körperform, und es könnte Nichts aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit, oder aus dieser in jene übergehen, also nichts entstehen oder verschwinden, welchem doch die Erfahrung widerspricht. Darum ist die Materie aber auch nicht so viel als Nichts; als Vermögen ist sie mehr als Nichts. Sie ist nur kein wirkliches Ding, welches sie erst dadurch wird, daß sie aus dem bloßen Vermögen zur Wirklichkeit übergeht. Also ist sie ein Mittleres zwischen dem Nichts und dem Dinge, aber keines von beiden ursprünglich. Die Materie hat kein besonderes Vermögen zur Form, wie es ihr Einige beigelegt hatten. Um dem Wachs die Form des Runden mitzutheilen, ist keine vorherige Rundung des Wachses, als eine Anlage des Vermögens der Materie zur Form, erforderlich. Es gegehört dazu nur eine Veränderung des Wachses überhaupt als Materie dadurch, daß die Form des wirklich Runden sich dem Wachse mittheilt. Die alsdann wirklich gewordene Form des Wachses, die in die Materie hinein, oder aus ihr hervorgebracht wird (forma educibilis), hat ihren Grund theils in der reinen Form, theils in der ursprünglichen Materie. In der reinen Form, in so fern durch diese allein die Materie bestimmt wird; in der Materie, in so fern sie das Substrat der Veränderung des wirkenden Princips ist. — Uebrigens suchte Aegidius wie Thomas in der bezeichneten Materie, das ist, in der Verbindung der Materie mit einem Accidenz, der Quantität, den Grund der Individuation [327]).

Wie können die Accidenzen an Intension zunehmen und abnehmen? Aegidius unterscheidet

327) Aegidius *in Magistr. sentent.* II. dist. 12. q. 8. 9. I. dist. 23. q. 2. 3. II. dist. 3. pars 1. q. 4.

terscheidet drei Fälle. Der erste Fall ist, wo die Qualität des Accidenz sich über die Ausdehnung des Subjects verbreitet. Diese kann größer oder kleiner werden, je nachdem sie sich über mehrere oder wenigere Theile verbreitet, z. B. ein Körper wird von einem Theile zum andern wärmer oder kälter. Man sagt, die Hitze ist groß, wenn der erwärmte Körper groß ist. Der andere Fall ist, wenn die Qualität des Accidenz dem Wesen nach dieselbe bleibt, aber doch stufenweise im Grade der Intension wächst oder abnimmt. Die Kraft eines Körpers kann mehr oder weniger wirken, nachdem der Körper, auf welchen gewirkt wird, mehr oder weniger für die Wirkung empfänglich ist, z. B. ein Körper wird mehr oder weniger heiß, nachdem er mehr oder weniger Hitze aufzunehmen fähig ist. Dritter Fall. Die Intension der Accidenzen betrifft das Wesen derselben, so daß eine Veränderung in demselben hervorgebracht würde. Dieses ist nicht möglich, weil sonst das Accidenz ein ganz anderes Object werden würde, als es ist. Die Intension des Accidenz hängt also eigentlich nicht sowohl von dem Wesen derselben ab, weil sie nicht Statt finden kann, ohne das ganze Accidenz zu verändern, und seine bestimmte Wesenheit aufzuheben, sondern von dem Subjecte, auf welches sich die Wirkung des Accidenz erstreckt, und von dessen größerer oder kleinerer Fähigkeit, diese Wirkung aufzunehmen [328]).

Kann der Wille etwas Böses wollen ohne Irrthum des Verstandes? Oder muß allemal ein Irrthum des Verstandes vorausgehen, bevor der Wille sich zu etwas Bösem bestimmen kann? Thomas hatte diese Frage bejahend beantwortet. Aegidius glaubte sie verneinen zu müssen. Der Wille ist auf das Gute gerichtet.

Das

328) Aegidii *Quodlibeta*. p. 36.

Das Gute ist zweifach, ein wahres und ein scheinbares. Der Wille ist böse, in so fern er auf ein scheinbares, nicht wahres Gute gerichtet ist. Der Schein des Guten kann aus einer doppelten Quelle entspringen. Die erste ist in der Vernunft, in so fern sie in Ansehung der Gegenstände und ihrer wahren Beschaffenheit Fehlschlüsse macht, und dadurch täuscht. Hier entspringt das Wollen des Bösen aus einem Irrthume des Verstandes. Die andere Quelle liegt in der Thätigkeit der Begierden. Diese stellen die Gegenstände anders dar, als sie sind, und sie machen uns den Gegenständen ähnlich. Der Wille hält sie für gut und strebt nach ihnen. Hier entsteht der böse Wille nicht aus einem Irrthume des Verstandes, und der Wille kann auch ohne vorhergehenden Verstandesirrthum böse seyn. Auf den Einwurf, der ihm hier gemacht wurde, daß, wenn das richtig wäre, der Wille etwas wollen könne, ohne daß der Verstand irgend eine Erkenntniß von dem Gegenstande des Wollens habe, was dem Bewußtseyn widerspreche, erwiederte er, es sey zwar unmöglich, etwas zu begehren, wovon der Verstand keine Vorstellung habe (wodurch er die Unrichtigkeit seiner vorigen Behauptung zugab), allein der Wille könne auch etwas begehren, was der Verstand verwerfe; in so fern sey er vom Irrthume des Verstandes unabhängig, und der Verstand werde durch die Begierde getäuscht [329].

In der rationalen Theologie ist der Beweis des Aegidius für einen schon mehrmals von seinen Vorgängern behandelten Satz, daß Gott nämlich die Welt hätte besser schaffen können, als er sie wirklich geschaffen hat, merkwürdig. Er berief sich auf drei Gründe. Erstlich. Gottes Allmacht ist unbegränzt; sie wird auch in ihren Wirkungen nicht durch

329) Aegidii *Quodlibeta.* p. 180.

durch Nothwendigkeit, sondern durch Freiheit bestimmt. Gott konnte also andere und bessere Dinge schaffen, als er wirklich geschaffen hat. Zweitens. Es gab keine ewige Materie, welche die Gottheit zur Welt hätte formen müssen; sie schuf die Materie selbst, und konnte sie also auch besser machen. Drittens. Gott hat den Kreaturen alle mögliche Vollkommenheit nicht mitgetheilt, denn sie stehen von ihm unendlich ab. Ueberhaupt konnte Gott bessere Dinge hervorbringen, obgleich er nicht machen kann, daß der Dinge wesentliche Vollkommenheiten größer seyen, weil es unmöglich ist, daß etwas zugleich Mensch und Engel sey. Die zufälligen Vollkommenheiten aber lassen sich allerdings durch göttliche Macht erhöhen. Ein besseres Universum konnte Gott ebenfalls darstellen, wiewohl nicht in jedem Sinne des Worts. Die Welt konnte in so fern vollkommener werden, als die Dinge, die sie ausmachen, besser wurden; sie konnte von Gott mehr Größe, mehr Gattungen von Dingen erhalten. Intensiv konnte die Welt ebenfalls vollkommener werden, theils durch Vermehrung der zufälligen Vollkommenheiten, theils auch dadurch, daß sie statt der gegenwärtigen wesentlich vollkommnere erhielt. Dagegen konnte der Zweck des Universums nicht verbessert werden; denn dieser (die Güte Gottes) ist bei aller möglichen größeren Vervollkommnung der Welt und ihrer Theile ursprünglich der vollkommenste und keiner Verbesserung fähig. Auch ist die Anordnung des Ganzen, die diesem Zwecke entspricht, unverbesserlich [330]).

Einen bedeutenderen Rang unter den Gelehrten seiner Zeit nahm der berühmte Franciscaner Johann Duns Scotus ein. Er war nach den glaubhaftesten Nachrichten zu Dunston in Nothumberland geboren. Das

330) Aegidius *in Mag. sentent.* I. dist. 44. q. 1. 2.

Das Jahr seiner Geburt ist unbekannt. In früher Jugend trat er in den Minoriten- oder Franciscanerorden, und legte in einem Kloster desselben den Grund zu seinen wissenschaftlichen Studien, zu Oxford setzte er darauf diese fort, ließ in der Philosophie, Mathematik und der Rechtskunde alle seine Mitschüler weit hinter sich. Bald wurde ihm auf derselben Universität ein Lehramt in der Theologie übertragen, welches er wegen des ausgezeichneten Talents des subtilen Scharfsinns, und wegen mancher neuen abweichenden Behauptungen, mit so viel Beifall bekleidete, daß er nach einigen Berichten an dreißigtausend Zuhörer (es versteht sich wohl von selbst, nicht zu gleicher Zeit) gehabt haben soll. Seine Obern schickten ihn 1304 nach Paris, um die Doctorwürde in der Theologie zu erhalten. Er lehrte daselbst mit großem Beifalle die Theologie, und es gelang ihm selbst, durch seine große Gewandtheit und Subtilität im Disputiren eine eigene, den Anhängern des so sehr verehrten Thomas entgegengesetzte, Partei zu stiften. Eifersucht über seinen Ruhm und seine Fertigkeit im Dispütiren war die Ursache, daß er schon im Jahr 1308 von Paris weg nach Cöln versetzt wurde, um hier Theologie und Philosophie zu lehren [331]). Ein plötzlicher Tod bald nach seiner Ankunft machte seinem Leben und vielleicht einer noch glänzendern Laufbahn ein Ende. Sein Alter wird verschiedentlich, bald auf 34, bald 43, bald 63 Jahre angegeben.

Scotus

331) Boulay erzählt T. IV. p. 970. aus Matthäus Furchius und Paulus von Novaria folgenden Umstand. Reginaldus, Provincial der Franciscaner, und Duns Scotus waren damals die beiden Franciscaner-Professoren der Theologie. Der Letzte hatte ein weit zahlreicheres Auditorium, und wurde daher zum Professor der Sorbonne gewählt, worüber sich der Erste sehr ärgerte.

Es

Scotus war ein fruchtbarer Schriftsteller. Wenn er gleich dem Thomas darin nicht beikam, so machen doch seine sämmtlichen Schriften, wie sie Lucas Wadding gesammlet hat, zwölf Bände in Folio aus. Außer dem doppelten Commentar über den Lombard, dem Opus Anglicanum oder Oxoniense, und dem Opus Parisiense, kommen unter seinen philosophischen Schriften auch einige vor, welche einen anziehenden Titel haben, als Grammatica speculativa, oder Tractatus de modo significandi (wenn anders diese erste philosophische Grammatik von ihm, und nicht von dem Albertus de Saxonia, dem sie auch beigelegt wird, herrührt), Collationes XXXV physico-theologicae. Seine Schriften gehören überhaupt zu den seltenern, und man ist in Ansehung der echten und unechten, die ihm ohne Grund beigelegt werden, noch nicht einig. Wahrscheinlich sind sie wegen der Dunkelheit der Sprache, der Undeutlichkeit und Verwirrung der Gedanken, welche aus der zu großen Subtilität, aus der langen und verwickelten Reihe von einander entgegen gesetzten Schlüssen, und aus der Ungewißheit, welche Behauptungen seiner Vorgänger Scotus jedesmal zum Gegenstande seines Raisonnements und seines Disputirens macht [332]), entsteht, weniger gebraucht,

Es war ihm daher ganz erwünscht, daß 1308 die Scabini der Stadt Cöln, welche eine Universität nach dem Muster der Pariser errichten wollten, sich den Scotus zum Rector derselben ausbaten. Doch werden noch andere Ursachen seiner Sendung angegeben, als die Bestreitung der Begharden, oder die Widerlegung der Vorstellungsart der Albertisten über die Empfängniß der Maria.

332) Scotus führt selten die Namen derer an, welche er widerlegt, und setzt überhaupt für seine späteren Leser viel zu viel voraus, dessen historische Kenntniß das Verständniß

braucht, abgeschrieben und gedruckt worden. Seine eifrigsten Anhänger und fleißigsten Ausleger müssen öfters über diese Dunkelheit klagen, und ihr Unvermögen gestehen, seine eigenthümliche Behauptung deutlich zu bestimmen. Daher ist auch die Anzahl seiner Anhänger selbst nicht so beträchtlich, als der Thomisten, und sie trennten sich selbst wieder in mehrere Nebenzweige [333]).

Ungeachtet dieser Dunkelheit, welche seinen wirksamen Einfluß schwächte, ist doch sein Verdienst als Philosoph und Theolog nicht gering anzuschlagen. Denn er brachte durch Neuerungen Spaltungen und Abweichungen hervor, durch welche der menschliche Geist einige Fortschritte in der Selbsterkenntniß machte, und zum Theil die bisherigen Mängel und Fehler der Speculation einsah. Wer mußte nicht stutzig werden, wenn er sah, daß zwei so verehrte Lehrer, als Thomas und Scotus waren, welche beide von einerlei Principien ausgingen, beide die übereinstimmige Lehre der Bibel und der Kirche, und die Philosophie des Aristoteles als die Basis aller Erkenntniß annahmen, dennoch in so vielen Resultaten einander widersprachen, indem sie beide ihre Behauptungen durch eine Reihe von Schlüssen demonstrirt zu haben glaubten. Mußte nicht dadurch Mißtrauen und durch die fort-

ständniß eines so dunklen und subtilen Schriftstellers allein erleichtern kann. Es ist zu verwundern, daß Bartholomäus Bellatus Fleiß, womit er bei dem zweiten Buche des Commentars über den Lombarden die vom Scotus bestrittenen Meinungen sowohl, als auch die von ihm behaupteten, verzeichnet, keine Nachahmung bei den andern Büchern, vorzüglich dem ersten, gefunden hat.

333) Die unmittelbaren Schüler des Scotus, die ihm treu blieben, und Celebrität erlangten, waren Johann Bassolis, Antonius Andreas, Franz Mayronius, Petrus Tartaretus.

fortgesetzten Streitigkeiten der beiden Parteien des Thomas und Scotus über Dinge, die so subtil und nur von eingebildeter Wichtigkeit waren, zuletzt Ueberdruß und Lauigkeit über dergleichen Speculationen entstehen? Scotus hat dieses Verdienst, durch seine überfeinen Subtilitäten, sie mochten nun in einem Talent des größeren Scharfsinnes, und in einem Streben, bis auf den Grund der Dinge zu gehen, oder vielleicht auch nur in dem Hange nach Neuerungen, in der eitlen Ruhmsucht, die durch Abweichungen und Widersprechungsgeist sich auszuzeichnen sucht, gegründet seyn, diesen Zustand, und dadurch die Möglichkeit wenn auch noch nicht einer wirklichen Revolution, doch einer Umkehrung von einem falschen Wege, herbeigeführt zu haben. Dieses bewirkte aber Scotus theils durch seine größere Consequenz und Strenge, in welcher er den Realismus nahm und durchführte; denn eben dadurch, daß er diesen auf die Spitze stellte, wurde das entgegengesetzte Extrem von selbst an die Hand gegeben; theils durch den Gegensatz zwischen der Erkenntniß der Vernunft aus Begriffen, und der Erkenntniß aus Offenbarung, welchen er oft einschärfte. Denn da er in so vielen Fällen bemerklich machte, daß die Vernunft durch alle Schlüsse und Demonstrationen doch unvermögend ist, das reale Seyn der Dinge zu erkennen, und daher einer übernatürlichen Unterstützung und Ergänzung bedarf, so lag darin nicht nur eine heilsame Erinnerung an gewisse Gränzen für die Speculation, welche bisher oft genug überschritten worden waren, sondern auch überhaupt das Geständniß, daß es mit der vorgeblichen Realität der Universalien luftig aussehe. Es würde damit weit früher eine Revolution in der Denkart begonnen haben, wenn die Einsicht eines Irrthums auch sogleich der positive Gewinn einer Wahrheit wäre, und wenn nicht das ganze morsche Gebäude noch eine Zeit lang durch den Autoritätsglauben

für die Theologie und Philosophie des Aristoteles wäre aufrecht erhalten worden, denn von dieser Seite wurde der Speculation wieder ein zu großer Spielraum zugestanden, vorzüglich aus Interesse für die angenommene Uebereinstimmung der Aristotelischen Philosophie mit der theologischen Dogmatik. Einen Beweis davon gibt die Lehre von der Schöpfung aus Nichts, welche nicht allein Thomas, sondern auch Scotus in dem Aristoteles zu finden glaubten, und daher für demonstrabel hielten. Wenn endlich auch Scotus durch übertriebenen Hang zur Subtilität, durch eine Menge neuer leerer oder unnützer Terminologien in oft barbarischen Ausdrücken selbst wieder zu vergeblichen Streitigkeiten Veranlassung gegeben, und damit das Spielwerk mit leeren Begriffen nur verlängert hat, so wird doch dieser Nachtheil wieder aufgewogen durch eine Menge heller und tiefer Blicke in das Gebiet der Wissenschaft, und durch die Hinweisung auf innere und einheimische Principe der Wahrheit, indem er hiermit die Würde und Selbstständigkeit der Philosophie als Wissenschaft sicherte, und zugleich eine Schutzwehr gegen den Skepticismus nachwies. In Ansehung seines Verdienstes um die positive Theologie wollen wir hier nur auf den Versuch aufmerksam machen, den göttlichen Ursprung der Bibel und die Nothwendigkeit der Offenbarung zu beweisen, mit welchem Scotus zuerst unter den Scholastikern hervortritt.

Es ist bei diesem Denker, der in andern Zeitverhältnissen gewiß große Entdeckungen in dem Gebiete der Wissenschaft würde gemacht haben, eben so wenig als bei andern möglich, einen vollständigen Abriß seines Systems zu geben, wir werden uns daher nur auf die Darstellung einiger von seinen ihm eigenthümlichen Behauptungen und Ansichten einschränken, und dabei die Ordnung befolgen, daß wir zuerst Scotus Gedanken über

das Verhältniß der Philosophie zur Theologie, oder der Vernunft zur Offenbarung, darstellen, und dann zu demjenigen fortgehen, was sich auf einzelne wichtige Gegenstände der Philosophie bezieht.

Bedarf der Mensch nach seinem gegenwärtigen Zustande einer übernatürlichen Erkenntniß, welche sein Verstand nicht auch vermittelst des Lichtes der Natur erhalten kann? Dieses ist die wichtige Frage, mit deren Untersuchung Scotus die Einleitung seines Commentars über des Lombarden Sentenzen sehr zweckmäßig eröffnet. Hierin, sagt er, streiten die Philosophen mit den Theologen. Die ersten behaupten eine Vollkommenheit der menschlichen Natur, welche zu Erreichung ihrer Bestimmung zureichend ist; die letzten läugnen dieselbe, und finden eine übernatürliche Vollkommenheit, wodurch die Natur ergänzt werde, nothwendig [334]). Die ersteren berufen sich auf die Zweckmäßigkeit der Natur, die selbst bei dem weniger Vollkommenen (den Sinnen) das Erforderliche vollständig gibt, also selbst das Bessere und Höhere nicht unvollkommen und unzureichend gelassen haben wird. Die zweiten berufen sich auf Stellen der Bibel, worin von einer göttlichen Offenbarung die Rede ist. Nachdem Scotus für die eine und die andere Be-

334) Duns Scotus *in Magistrum sententiarum. Prooemium.* In ista quaestione videtur esse controversia inter philosophos et theologos. Tenent enim philosophi perfectionem naturae et negant perfectionem supernaturalem. Theologi vero cognoscunt defectum naturae et necessitatem gratiae et perfectionem supernaturalium. Diceret ergo philosophus, quod nulla est cognitio supernaturalis homini necessaria pro isto statu, sed quod omnem notitiam sibi necessariam posset acquirere ex actione causarum naturalium.

Behauptung mehrere Gründe in syllogistischer Form bewiesen, und dann wieder bestritten und umgestoßen hat, so wird endlich das Resultat aufgestellt, daß allerdings eine gewisse übernatürliche Erkenntniß dem Menschen nothwendig sey. Dieses Resultat gründet sich auf zwei Gründe, welche von der Bestimmung des Menschen hergenommen sind. Ein Wesen, welches nach Erkenntnissen handelt, muß nach dem Zweck, um dessen willen es handelt, streben, welches aber die Erkenntniß dieses Zwecks voraussetzt. Dieser Zweck ist die Seligkeit aus dem Anschauen Gottes. Diesen Zweck kann aber der Mensch nicht aus natürlichen Kräften erkennen. Und wenn auch die natürliche Erkenntniß desselben möglich wäre, so wäre doch der menschliche Geist nicht im Stande, durch natürlichen Gebrauch seiner Kräfte gewisse Bedingungen und Verhältnisse zu erkennen, z. B. daß dieses Anschauen dem Menschen in seinem vollkommenen Zustande beständig ohne Unterbrechung zukomme, ohne welche Nebenbestimmung kein wirksames Streben nach jenem Zweck möglich ist [335]). Zweitens. In dem erkennenden Wesen, welches nach einem Endzweck handelt, ist eine dreifache Erkenntniß nothwendig; nämlich die Erkenntniß, auf welche Weise und wie der Endzweck erreicht werden könne; die Erkenntniß alles dessen, was zur Erreichung nothwendig ist; und die Erkenntniß, daß alles

335) Scotus ibid. Hoc saltem certum est, quod quaedam conditiones finis, propter quas est appetibilior et ferventius inquirendus, non possunt determinate concludi ratione naturali. Etsi enim daretur, quod ratio naturalis sufficeret ad probandum, quod visio nuda et fruitio dei est finis hominis, tamen non concluderetur, quod illa perpetuo convenit homini perfecto in corpore et anima. Et tamen perpetuitas hujus boni est conditio reddens finem appetibiliorem, quam si esset transitorium.

alles dieses zureichend ist. Denn ohne das Erste weiß man nicht, auf welche Weise man sich für den Endzweck anschicken soll; ohne das Zweite ist man nicht gewiß, ob man nicht auf eine oder die andere Art sich vnn dem Endzwecke entferne; und ohne das Dritte würde kein wirksames Streben zur Erreichung des Zwecks möglich seyn. Diese Erkenntniß ist aber durch natürliche Kräfte nicht möglich. Denn die Seligkeit wird von Gott als eine Belohnung für die Verdienste dessen, den Gott einer solchen Belohnung würdig hält, ertheilet, und unsere Handlungen stehen in keinem nothwendigen, sondern nur zufälligen Verhältniß zu dem göttlichen Willen, von welchem auch die Ueberzeugung des zweiten und dritten Punktes abhängt. Der göttliche Wille, und worauf er gehet, kann aber nicht auf dem natürlichen Wege erkannt werden [336]. Man siehet, Scotus war auf einem guten Wege, obgleich sein Beweis durch die willkürliche Bestimmung des Endzwecks seine Kraft verliert.

Die

336) Scotus ibid. Qu. 1. Sed haec tria non potest viator ratione naturali cognoscere, quod beatitudo confertur tanquam praemium pro meritis ejus, quem Deus acceptat tanquam dignum tali praemio, et per consequens nulla naturali necessitate sequitur ad actus nostros qualescunque, sed contingenter datur a Deo actus aliquis in ordine ad ipsam tanquam meritorios acceptante. Hoc autem non est naturaliter scibile, ut videtur, quod in hoc errabant philosophi ponentes omnia, quae sunt a Deo, immediate esse ab eo necessario. Saltem alia duo membra sunt immanifesta. Non enim potest sciri naturaliter acceptatio voluntatis divinae, utpote tanquam contingenter acceptantis talia velut digna vita aeterna. Et quod etiam ista sufficiant, dependet mere ex voluntate divina circa ea, ad quae contingenter se habet.

Die Natürlichkeit der Erkenntniß bestehet darin, daß der Verstand selbst ein Object wahrnehmen kann, daß Object und Verstand in einem angemessenen Verhältnisse stehen, daß der Verstand Empfänglichkeit für das Object hat, und das Object die Form dem Verstande seiner Natur nach eindrücken kann, und auch eine natürliche Neigung zur Erkenntniß da ist. Ist aber eine Erkenntniß in dem Menschen vorhanden ohne dieses Verhältniß eines Wirksamen zum Verstande, und bei natürlicher Gleichgültigkeit zur Erkenntniß, so ist die Erkenntniß übernatürlich. Hier sind zwei Fälle möglich. Einmal, das Wirksame (agens), welches eine Erkenntniß mittheilt, ist ein übernatürliches Wesen, und zweitens, die Erkenntniß, welche von einer übernatürlichen Ursache mitgetheilt wird, ist entweder eine natürliche oder übernatürliche. Ist die Erkenntniß selbst übernatürlich, so setzt sie allezeit auch eine übernatürliche Ursache voraus, und sie kann gar nicht natürlich seyn. Dieses ist nicht nothwendig bei der Offenbarung einer natürlichen Erkenntniß 337). Bei der zweiten Art der übernatürlichen Erkenntniß muß die übernatürliche Ursache auch die Ueberzeugung für die Wahrheit der Erkenntniß

337) Scotus ibid. Qu. 1. Differentia istorum duorum modorum ponendi supernaturalitatem notitiae revelatae patet separando unum ab alio, puta si agens supernaturale causaret notitiam objecti naturalis, ut si infunderet geometriam alicui: illa esset supernaturalis primo modo et non secundo modo. Si autem infunderet notitiam hujus: deus est trinus vel similium, haec supernaturalis esset utroque modo, quia secundus infert primum, licet non e converso. Ubi autem est primus tantum, ibi non est necesse, quod sit sic supernaturalis, quin naturaliter possit haberi; ubi vero est secundus modus, est necessitas, ut supernaturaliter habeatur, quod naturaliter haberi non potest.

kenntniß hervorbringen, und dadurch den Verstand und das Object in das Verhältniß der Zusammenstimmung bringen [338]).

Nach dem Beweise der Nothwendigkeit einer übernatürlichen Erkenntniß entsteht die Frage: Gibt es wirklich eine solche übernatürliche Erkenntniß, welche dem Menschen nach seinem gegenwärtigen Zustande zur Erreichung seiner Bestimmung nothwendig ist, und ist sie in der heiligen Schrift den Menschen hinlänglich bekannt gemacht worden? Scotus ist der erste, welcher die Göttlichkeit der Bibel und ihres Inhalts aus bestimmten Kriterien zu erweisen sucht. Die Bibel ist göttlichen Ursprungs, weil sie Weissagungen enthält, da nur Gott allein zufällige Begebenheiten vor ihrem Erfolge vorhersehen und verkündigen kann; wegen der Uebereinstimmung ihrer verschiedenen Bücher, deren Verfasser zu verschiedenen Zeiten lebten, und in ihrer Denkart und ihren Neigungen gar sehr verschieden waren, in Dingen, welche sich durch keine natürliche vollkommene Evidenz Jedermann aufdringen; wegen des Ansehens der heiligen Schriftsteller, die keinen Vortheil und keinen Grund hatten, etwas zu lehren und zu bezeugen, von dessen Gegentheile sie selbst versichert waren, die vielmehr die größte Sorgfalt anwendeten, um sich nicht hintergehen zu lassen, und die härtesten Verfolgungen der Religion wegen erduldeten, und darum alle Glaubwürdigkeit in ihren Versicherungen verdienen. Der Inhalt der Bibel ist der Vernunft vollkommen gemäß. Was

338) Scotus ibid. Qu. 1. Sed agens supernaturale est sufficienter inclinativum intellectus ad istam veritatem causando in ipso assensum, quo proportionatur huic veritati.

Was kann vernünftiger seyn, als eine Lehre, welche Gott für das höchste Gut der Menschen erklärt, der Liebe gegen Gott und die Menschen den obersten Rang unter den Pflichten gibt, alles, was schändlich und lasterhaft ist, verabscheuen lehrt, und überhaupt in den Glaubenswahrheiten nichts vorträgt, was Gott unanständig ist, und daher nichts Unglaubliches zu glauben gebietet. Dazu kommt noch die Vernunftwidrigkeit aller Irrthümer der Heiden und Muhammedaner, welche der christlichen Religion entgegen sind, die Beständigkeit und Fortdauer der Kirche mitten unter den größten Verfolgungen, die Wunder, durch welche Jesus seine Religion bestätiget hat. Dann zeigt er, daß die Bibel wirklich diejenige Erkenntniß von der Bestimmung des Menschen, und den Mitteln, sie zu erreichen, welche auf dem natürlichen Wege nicht zu erlangen ist, so wie sie für den Menschen nach seinem gegenwärtigen Zustande hinreichend ist, enthalte. Hierauf erörtert er noch zwei Fragen von der Theologie, nämlich ob ihr Object Gott oder Christus, und ob sie eine praktische oder theoretische Wissenschaft sey, mit ermüdender Weitläufigkeit in syllogistischer Form, wobei der Begriff der Theologie selbst nur nebenbei als höchste Wissenschaft von den nothwendigen und zufälligen Wahrheiten, welche theils Vorstellungen von Gott sind, theils sich auf Gott beziehen, einigermaßen entwickelt wird. Dieser Begriff beweist, wie sehr Theologie und Philosophie, die ehedem so weit von einander abstanden, zu einem Ganzen verschmolzen waren. So sehr auch Scotus die Wirklichkeit und Nothwendigkeit einer übernatürlichen Erkenntniß, welche sonst den eigentlichen Inhalt der Theologie ausmachte, aus Gründen, die er zuerst entdeckte, behauptete, so rechnete er doch nicht allein zufällige Wahrheiten, d. i. solche, welche die sich selbst überlassene Vernunft nicht einsehen kann; sondern auch nothwendige oder philosophische

phische zu dem Inbegriff der Theologie. Denn in der Bibel sind viele unentwickelte nothwendige und mittelbare Wahrheiten verborgen, wie in den Prämissen die Conclusion enthalten ist. Die Hervorziehung und der Beweis derselben ist eine nützliche Arbeit der Ausleger und Lehrer. Schon Origenes hatte dieses eingesehen, und Scotus fand sich um so mehr davon überzeugt, da schon seit einiger Zeit her die Theologie ein Vereinigungsband der Wahrheiten der Vernunft und Offenbarung gewesen war [338 b]). Um so mehr aber war auch Scotus bemüht, die zufälligen Wahrheiten aus den nothwendigen zu beweisen, und dieses an sich rühmliche Bestreben verwickelte ihn eben bei der großen Gelehrsamkeit, die er besaß, bei der Menge von Bedenklichkeiten, Einwürfen, Zweifeln, welche sein weitläufiges Gedächtniß darbot, in die langen und so verwickelten Schlußreihen.

So wie das Streben nach Gründlichkeit diesen Denker darauf geführt hatte, den göttlichen Ursprung der Bibel zu beweisen, so forschte er auch nach einem letzten Grundsatz der Wahrheit für die auf dem natürlichen Wege erlangten sowohl empirischen als rationalen Erkenntnisse. Ein Versuch der Art darf unstreitig als ein Verdienst dieses Philosophen betrachtet werden, da es von einem selbstständigen philosophischen Forschen, und dem deutlich erkannten Bedürfniß zeugt, den Skepticismus zu widerlegen, von welchem Scotus selbst als Dogmatiker weit entfernt ist, obgleich seine Manier, die Gegenstände der Speculation durch Entgegensetzung und Auflösung einer langen Reihe von Gründen und Gegengründen zu bearbeiten, ihm bei einigen Neueren den Vorwurf eines Skeptikers zugezogen

338 b) Scoti *Prologus.* Qu. 2. am Ende.

zogen hat [339]). Mehrere Kirchenväter, besonders Augustin, hatten zu Folge ihres consequenten Supernaturalismus behauptet, daß ohne göttlichen Einfluß und unmittelbare Erleuchtung die Erkenntniß reiner Wahrheit nicht möglich sey, und in der Ideenlehre des Plato, oder vielmehr in einer gewissen Deutung derselben, eine reiche Stütze gefunden. Heinrich von Gent gab dieser Behauptung, wodurch die Möglichkeit einer natürlichen Erkenntniß geläugnet wurde, vielleicht auf Veranlassung des neueren Mysticismus, wieder neues Leben, und stützte sich dabei auf drei Hauptgründe, die aus dem durch Augustinus modificirten Platonismus entlehnt waren. Die Veränderlichkeit der materiellen Dinge, welche es unmöglich mache, feste, unwandelbare Begriffe abzuziehen; die stete Veränderlichkeit der Seele und ihre Irrthumsfähigkeit, woraus die Unmöglichkeit entspringt, durch das Veränderliche selbst gebessert und vor Irrthum gesichert zu werden; der Mangel des Besitzes eines wahren, untrüglichen und unveränderlichen Kriteriums der Wahrheit und der Falschheit, beweisen die Unmöglichkeit einer wahren Erkenntniß durch die

339) Brucker T. III. p. 828. sagt, Scotus habe ancipiti disputandi genere scepticismum jam in o be philosophico invalescentem in sede regia collocasse, und Stäudlin Geschichte des Skepticismus, 1. B. S. 552, er sey der Urheber der Quodlibetarischen Methode, die nichts anders, als eine skeptische Methode sey. Die Quodlibeta sind keine Erfindung des Scotus, schon Heinrich von Gent bediente sich dieser Manier. Sie waren eine Sammlung vermischter Abhandlungen, die sich durch die Methode zu disputiren von anderen Formen nicht unterscheiden, aber darin einen freieren Geist verriethen, daß man gewisse damals interessante Fragen zum Gegenstande der Untersuchung machte, ohne sich an die bisher übliche Ordnung zu kehren.

die erschaffenen Dinge als veränderliche Muster (exemplaria) oder Objectenbegriffe. Es gibt nämlich zwei Muster, ein erschaffenes und ein unerschaffenes. Das erste ist der allgemeine von dem Objecte verursachte Begriff; das zweite ist die Idee in dem göttlichen Verstande, nach welcher das Object wirklich gemacht worden. Es gibt daher auch eine doppelte Uebereinstimmung der Erkenntniß, und eine doppelte Wahrheit, reine und untrügliche, veränderliche und trügliche. Und die erste ist ohne übernatürliches Licht nicht möglich. Denn so lange ein Mensch nicht ein untrügliches Kennzeichen zur Unterscheidung des Wahren und Falschen, des Wahren und Wahrscheinlichen hat, muß er zweifeln, ob er nicht in Irrthum sey. Kein erschaffenes Muster kann aber dieses Kennzeichen seyn, weil jede Vorstellung sich als Vorstellung und auch als Object darstellen kann, wie die Träume zeigen. In dem letzten Falle ist es eine falsche Erkenntniß. Es gibt kein Kriterium, woran man erkennen kann, daß die Vorstellung sich nur als Vorstellung oder selbst als Object darstelle [340]).

Ueber

340) Scotus L. I. dist. 3. a. 4. Sicut est duplex exemplar, creatum et increatum, secundumPlatonem in Thymeo — exemplar creatum est species universalis causata a re; exemplar increatum est ydea in mente divina — ita est duplex conformitas ad exemplar et duplex veritas. — Sed quod per tale exemplar acquisitum in nobis habeatur omnino certa et infallibilis notitia veritatis de re, hoc dicitur omnino esse impossibile et probatur triplici ratione. Prima ratio est talis. Objectum illud, a quo abstrahitur exemplar, est mutabile, ergo non potest esse causa alicujus immutabilis notitiae, alicujus veritatis. Secunda ratio talis est. Anima de se est mutabilis et passiva erroris. Ergo per nihil mutabilius ea potest rectificari, ne erret, sed tale exemplar in ea est mutabilius quam sit ipsa anima.

Ueber diese Gründe gegen die Möglichkeit einer gewissen Erkenntniß durch die Vernunft stellt Scoeus mancherlei Betrachtungen an, wodurch er ihre Einseitigkeit und die Unrichtigkeit der aus ihnen abgeleiteten Folgerungen zu zeigen sucht. Man hatte sie aus einigen Stellen des Augustinus genommen, er setzt ihnen andere desselben Kirchenvaters entgegen, aus welchen erhellet, daß derselbe nichts weniger als ein Skeptiker war. Das Wichtigste ist aber die Widerlegung dieses Irrthums der Akademiker, wie er es nennt. Es gibt eine gewisse Erkenntniß sowohl der Principien und der aus ihnen abgeleiteten Schlüsse (rationale Erkenntniß), als auch der Erfahrungserkenntniß. Was die Gewißheit der Principien betrifft, so haben die Subject- und Prädicatbegriffe derselben eine solche Identität, daß einer nothwendig den andern einschließt. Sobald der Verstand sie versteht und verbindet, so hat er auch einen nothwendigen Grund von der Uebereinstimmung dieses Denkakts mit jenen Begriffen, und einen evidenten Grund von dieser Uebereinstimmung selbst, worin die Wahrheit dieser Verbindung

anima. Ergo illud exemplar non perfecte regulat animam, ne erret. Tertia ratio. Notitiam veritatis certam et infallibilem nullus habet, nisi habeat unde possit discernere verum a verisimili. Quia si non potest dircernere verum a falso vel verisimili, potest dubitare se falli. Sed per exemplar praedictum creatum non potest discernere verum a verisimili. — Talis species potest repraesentare se tanquam se, vel alio modo se tanquam objectum, sicut est in somnis. Si repraesentat se tanquam objectum, falsitas est; si se tanquam se, veritas est. Igitur per talem speciem non habetur sufficiens distinctivum, quando repraesentat se ut se et quando se ut objectum, et ita nec sufficiens distinctivum veri a falso. Vergleiche Henrici Gandavensis *Summa* I. qu. 1. art. 2.

dung liegt. So lange der Verstand diese Begriffe hat, so ist dadurch auch unmittelbar die Wahrheit dieses Urtheils gegeben, welches gar nicht falsch seyn kann. Es ist unmöglich zu denken, daß ein und dasselbe zugleich sey und nicht sey. Das Ganze ist größer als ein Theil, ist eben so nothwendig wahr, weil, wenn dieser Satz für falsch gehalten würde, zwei einander widersprechende Begriffe zugleich in dem Bewußtseyn wären. Hieraus erhellet auch die Gewißheit der Folgerungen aus den Principien, oder der Schlußfolgen, denn diese hängt einzig von der Gewißheit der Principien und der Evidenz der Folgerung ab. Aber kann nicht der Verstand in Ansehung der Erkenntniß der Principien und der Schlußfolgen irren, wenn alle Sinne in Ansehung der Grundbegriffe wären getäuscht worden? Der Sinn ist nicht die Ursache, sondern nur die Veranlassung dieser Erkenntnisse. Der Verstand kann die einfachen Begriffe zwar nur von den Sinnen empfangen; aber wenn er sie erworben hat, so kann er sie durch selbstthätige Kraft zusammensetzen. Ist das Urtheil durch die Grundbegriffe bestimmt und nothwendig gewiß, so hält es der Verstand für wahr vermöge seiner Natur und der Begriffe, nicht vermöge der Sinne, von denen er jene Begriffe bekommen hat [341]). Wenn daher auch alle Sinne, welche die einfachen Begriffe geben, irrten, oder, welches

341) Scotus ibid. Respondeo, quod quantum ad istam notitiam intellectus non habet sensus pro causa, sed tantum pro occasione. Quia intellectus non potest habere notitiam simplicium nisi acceptam a sensibus; illa tamen accepta potest simplicia virtute sua componere. Et si ex ratione talium simplicium fit complexio evidenter vera, intellectus virtute propria et terminorum assentiet illi complexioni, non virtute sensus, a quo accipit terminos exterius.

ches eine noch größere Täuschung seyn würde, wenn einige falsch und einige wahr wären, so würde doch der Verstand in solchen Principien nicht irren können, weil er immer in sich die Begriffe hätte, welche die Wahrheit bestimmen.

Was die Erfahrungserkenntniß betrifft, so findet auch bei ihr Gewißheit Statt. Denn wenn die Erfahrung auch sich nicht auf alle, sondern nur auf die mehresten Objecte bezieht, und von ihnen nicht immer, sondern nur mehrentheils gilt, so weiß doch derjenige, der etwas erfahren hat, auf eine untrügliche Weise, daß es so allezeit und in allen ist, und zwar durch folgenden in der Seele ruhenden Satz: was in den meisten Fällen von einer nicht freien Ursache geschiehet, das ist eine natürliche Wirkung derselben Ursache, weil eine nicht freie Ursache nicht gewöhnlich eine Wirkung hervorbringen kann, wenn das Gegentheil derselben in ihrer Natur bestimmt ist. Eine zufällige Ursache kann sowohl eine Wirkung, als das Gegentheil derselben hervorbringen, weil sie nicht in ihrer Form bestimmt ist. Es gibt daher keine zufällige Ursache von dem, was gewöhnlich geschiehet, sondern nur eine Naturursache, die nicht frei ist [342]. Daß aber

342) Scotus ibid. Licet experientia non habeatur de omnibus singularibus, sed de pluribus, nec quod semper, sed quod pluries, tamen expertus infallibiliter novit, quod ita est et semper et in omnibus, et hoc per istam propositionem quiescentem in anima: quicquid evenit ut in pluribus ab aliqua causa non libera, est effectus naturalis illius causae. Quae propositio nota est intellectui, licet accepisset terminos ejus a sensu errante; quia causa non libera non potest producere ut in pluribus effectum, ad cujus oppositum ordinatur, vel ad quem ex forma sua non ordinatur.

aber eine bestimmte Wirkung von einer solchen gewöhnlich wirkenden Ursache herkomme, das nimmt man aus der Erfahrung. Indem man nämlich wahrnimmt, daß eine Natur bald mit diesem, bald mit jenem Accidenz verbunden ist, findet man, daß, ungeachtet der Verschiedenheit solcher Accidenzen, dennoch auf jene Natur immer die Wirkung folgte. Daraus erhellet nun, daß diese Folge nicht durch ein Accidenz der Ursache, sondern durch ihre Natur bestimmt seyn müsse. Auf diese Art entsteht ein Schluß, zu welchem die Erfahrung den Schlußsatz, der Verstand aber den Obersatz hergibt. Kann nun eine durch die Erfahrung gegebene Conclusion (z. B. der Mond wird verfinstert) noch hergeleitet werden aus einem Princip, das aus seinen Begriffen evident ist (z. B. das Dunkle, zwischen das Leuchtende und Durchsichtige gesetzt, verhindert die Fortpflanzung des Lichts zu diesem Durchsichtigen), so wird die Gewißheit der Erfahrungserkenntniß gleich der Gewißheit der rationalen Erkenntniß. Dieses ist aber nicht in allen Fällen möglich, weil es Erfahrungsurtheile gibt, die sich darauf gründen, daß man das Subject und Prädicat gewöhnlich verbunden angetroffen hat, wenn sie auch nicht durch einen gewissen Grundsatz verknüpft werden. Hier ist keine Demonstration möglich, sondern man beruhiget sich mit dem, was ursprünglich durch die Erfahrung erkannt worden. Dann wird zwar Ungewißheit und Trüglichkeit vermittelst des obigen Grundsatzes der Erfahrung ausgeschlossen; aber es ist doch nur der unterste Grad des Wissens vorhanden, und es ist vielleicht keine nothwendige Erkenntniß der wirklichen Verknüpfung des Subjects und Prädicats, sondern nur der Verknüpfbarkeit möglich. Denn ist die Wirkung etwas vom Subjecte Verschiedenes, dann könnte sie ohne Widerspruch von demselben getrennt werden, und derjenige, der die Erfahrung macht, hat

keine Erkenntniß von einem Objecte, weil es so ist, sondern nur, weil es von Natur so seyn kann [343].

Von unseren Thätigkeiten kann es ebenfalls eine gewisse Erkenntniß geben, nicht durch die Demonstration, sondern unmittelbar. Wir wissen, daß wir wachen und nicht schlafen, daß wir sehen, hören und denken. Wenn es auch nicht gewiß ist, daß ich etwas Weißes an dem bestimmten Objecte in dieser bestimmten Entfernung sehe, denn es kann eine Täuschung in dem Organe und in dem Medium vorgehen, so ist es doch gewiß, daß ich sehe. Aber worauf beruhet die Gewißheit der Realität des äußeren Sinnes, daß nämlich außer mir Etwas warm oder weiß ist, wie es erscheinet? Sind die Sinne einstimmig, daß durch alle dasselbe identische Urtheil bestimmt wird, so beruhet die Gewißheit auf dem vorhin angeführten Grundsatz, daß, was gewöhnlich geschiehet, eine Natururſache ist. Entstehet aber durch verschiedene Sinne ein entgegengesetztes Urtheil, z. B. das Gesicht sagt, der Stab, dessen Theil im Wasser ist, sey gebrochen, wo der Betastungssinn das Gegentheil erfahren kann, so weiset allezeit ein Satz, der von den Sinnen zwar veranlaßt, aber nicht verursacht wird, den Verstand in seiner Beurtheilung, auf welcher Seite Wahrheit oder

343) Scotus ibid. Tunc licet incertitudo et fallibilitas removentur per illam propositionem, effectus ut in pluribus alicujus causae non liberae est naturalis effectus ejus; tamen iste est ultimus gradus cognitionis scientificae, et forte ibi non habetur necessaria cognitio actualis unionis extremorum, sed aptitudinalis. Si enim passio est res alia absoluta a subjecto, posset sine contradictione separari a subjecto, et expertus non haberet cognitionem, quia ita est, sed quia aptum natum est ita esse.

oder Falschheit sey, zurechte, wie in dem angeführten Beispiele der in der Seele ruhende Satz: kein härterer Körper wird bei der Berührung eines weicheren nachgebenden gebrochen. Dieser Satz ist unmittelbar aus den Begriffen einleuchtend: Gesicht und Tact bestätigen denselben; folglich muß die Anschauung des Gesichts für eine Täuschung gehalten werden. Und so wird die Gewißheit jederzeit durch einen Satz, der in sich selbst seine Evidenz hat, bestimmt, und der Verstand kann in Ansehung desselben nicht irren, wenn auch alle Sinne täuschten.

Diesen Sätzen über die Gründe der Gewißheit der Erkenntniß, welche beweisen, wie Scotus durch sein rühmliches Streben nach Gründlichkeit sich einen neuen Weg öffnete, welcher indessen doch nicht ganz zum Ziele führt, fügt er noch einige andere Betrachtungen über den möglichen Sinn der Behauptung des Supernaturalismus: wir erkennen reine Wahrheit nur in dem unerschaffenen Lichte, an. Hier zeigt sich aber ein gewisses Schwanken zwischen den beiden entgegengesetzten Extremen; er will der Vernunft ihre Ansprüche auf gewisse Erkenntniß verwahren, und sträubt sich daher gegen jene Behauptung; auf der andern Seite aber auch den Theologen, die blos übernatürliche Erkenntniß des Wahren an sich annehmen, besonders dem Augustin, nicht geradezu widersprechen. Zuletzt sucht er sich durch eine gütliche Vergleichung und Vereinigung der beiden Extreme zu helfen, indem er behauptet, daß die natürliche Erkenntniß auch zu gleicher Zeit durch Mitwirkung der göttlichen Erleuchtung geschehe, und die rationale Erkenntniß, welche die Vernunft unmittelbar durch sich selbst hat, keine andere sey, als die Erkenntniß aus dem ewigen göttlichen Lichte, dagegen aber diese Erleuchtung der Gottheit nicht unmittelbar, sondern mittelbar

mittelbar geschehe, dadurch, daß Gott die Dinge nach seinen ewigen Ideen gemacht habe, in welchen Objecten daher auch die Ideen mittelbar entdeckt würden. Denn sonst müsse man erwarten, daß diese unmittelbare Erleuchtung vielmehr bei den zufälligen Wahrheiten der Erfahrung und der Geschichte, als bei den nothwendigen Wahrheiten der Vernunft, Statt finden werde, wovon doch das Gegentheil angenommen wird. Nachdem er endlich mehrere Ausdrücke des Augustin, als die Reinheit und die Erhebung des Geistes, die zur Erkenntniß der reinen Wahrheit erforderlich seyen, auf eine mehr naturalistische als supernaturalistische Weise erklärt hat, kommt er doch zuletzt auf das Resultat, daß die Erkenntniß aus Principien der Vernunft, wodurch man sich über die Anschauungen und Bilder der Einbildungskraft erhebt, und die Wahrheiten in abstracto erkennet, eben jene Erkenntniß in dem unerschaffenen göttlichen Lichte sey, weil dieses Licht das Princip aller denkbaren Gegenstände und der letzte Zweck in dem Praktischen ist, daß daher die Erkenntniß aller Dinge für den Theologen gehöre, und in diesem höheren theologischen Standpunkte der höchste Grund aller Wahrheit und Ueberzeugung sey, daß z. B. die Einsicht, daß der Triangel drei Winkel habe, aus dem Grunde, weil darin eine Theilnahme des göttlichen Wesens sey, oder die Ueberzeugung, daß man mäßig leben müsse, um die höchste Seligkeit, d. h. das göttliche Wesen in sich selbst zu erreichen, eine höhere Erkenntniß sey, als wenn man dasselbe aus dem Begriffe des Dreiecks, oder aus einem Grundsatze der Sitten, z. B. man soll sittlich leben, erkenne 344).

Was

344) Scotus ibid. Et isto ultimo modo potest concedi, quod cognoscuntur veritates sincerae in luce aeterna sicut in objecto remoto cognito, quia lux increata est primum principium entium speculabilium

Was die Rangordnung der Erkenntniß in Ansehung ihres Ursprungs betrifft, so stimmt Scotus mit dem Aristoteles und dessen Anhängern im Allgemeinen überein, hat aber in der Entwickelung manches Eigenthümliche. Er unterscheidet zuerst die actuale, habituelle und virtuelle Erkenntniß. Die erste ist, wenn wir die Vorstellung eines Gegenstandes gegenwärtig haben, die habituelle, wenn ein Object dem Verstande in dem Begriffe des wirklich Vorgestellten gegenwärtig ist, so daß es durch einen Act des reflectirten Denkens vergegenwärtiget werden kann; die virtuelle, wenn Etwas in einem Objecte als ein Theil des Hauptbegriffs, nicht aber selbst als ein Hauptbegriff vorgestellt wird, man denkt sich z. B. den Menschen als ein Thier. Zweitens unterscheidet er die schlechthin einfachen (conceptus simpliciter simplex) und die nicht durchaus einfachen Begriffe (conceptus simplex qui non est simpliciter simplex). Die ersten sind solche, welche nicht in meh-
rere

labilium et ultimus finis rerum practicarum, et ideo ab ipsa sumuntur principia tam speculabilia quam practica, et ideo cognitio omnium tam speculabilium quam practicabilium per principia sumta a luce aeterna ut cognita est perfectior et purior cognitione sumta per principia in genere proprio, et est eminentior alia quacunque, et hoc modo cognitio omnium pertinet ad Theologum. Cognoscere enim triangulum habere tres, ut est quaedam participatio Dei, et habens talem ordinem in universo, quo quasi exprimit perfectionem Dei, hoc est nobiliori modo cognoscere triangulum habere tres, quam per rationem trianguli. Et ita cognoscere, quod temperate vivendum sit propter beatitudinem ultimam consequendam, quae est attingendo Dei essentiam in se, est perfectius cognoscere istud cognoscibile practicum, quam per principium aliquod in genere moris, puta per hoc, quod honeste vivendum sit.

rere Begriffe auflösbar sind, als der Begriff des Dinges, der letzten Differenz; die zweiten solche, welche durch einen Act des bloßen Denkens (actu simplicis intelligentiae) ohne Urtheil gedacht, und in mehrere besonders vorstellbare Begriffe aufgelöst werden können, wie der Begriff des Definitum oder einer Art. Drittens, verwirrt (undeutlich) denken (confuse intelligere), und etwas Verwirrtes denken (confusum intelligere), ist zweierlei. Das Verwirrte ist nichts anderes, als das Nichtunterschiedene (indistinctum), wo die Theile nicht besonders vorgestellt werden. Dieses Verwirrte ist entweder ein Totum essentiale, wo die wesentlichen Theile, oder ein Totum universale, wo die substantialen Theile, oder die unter demselben enthaltenen Objecte, Gattungen, nicht unterschieden werden. Es gibt daher auch eine doppelte Unterscheidung oder Deutlichkeit (die Deutlichkeit des Inhalts und des Umfangs). Das verwirrte Denken besteht darin, wenn man sich etwas so vorstellt, wie es durch das Wort ausgedrückt wird, das deutliche Denken erfordert dagegen, daß man sich Etwas so vorstellt, wie es in der Definition ausgedrückt wird. Nach diesen Voraussetzungen bestimmt er die Rangordnung der Erkenntnisse in Ansehung des Ursprungs erstlich der unmittelbaren (actuellen) Erkenntniß, wobei er wieder die zwei Fälle unterscheidet, da man sich etwas verwirrt, und da man sich etwas deutlich vorstellt. Was das Erste betrifft, so ist die speciellste oder unterste Art, deren Individuen die Sinne wirksamer und stärker afficiren, dasjenige, was zuerst undeutlich erkannt wird, wobei er die Unmöglichkeit, das Einzelne unter einem ihm eigenthümlichen Begriff (sub ratione propria) sich vorzustellen, voraussetzt. Diese Voraussetzung beziehet sich auf seine Vorstellungsweise von den Universalien und von dem Grunde der Individuation, und ist Ursache, daß er nicht

 mit

mit dem Thomas von Aquino sagt, unsere Erkenntniß gehe von den Individuen, von dem Einzelnen zu dem Allgemeinen. Seine Behauptung beweist er nicht aus der Erfahrung, sondern aus drei Gründen. Eine natürliche Ursache wirkt, wenn sie nicht gehindert wird, auf ihre Wirkung hin nach dem höchsten Grad ihrer Kraft, d. i. auf die vollkommenste Wirkung, die sie zuerst hervorbringen kann. Dieses ist aber bei den zum Erkennen zusammenwirkenden natürlichen Ursachen, die jedem willkürlichen Act vorausgehen, der Begriff der untersten Art. Denn wäre nicht dieser, sondern der Begriff der höheren Gattung das erste Object des Verstandes, so würde, da der erste als ein Ganzes vollkommener ist, als der zweite, der sich zu dem ersten nur als ein Theil verhält, folgen, daß die natürlichen Ursachen des Erkennens nie diesen unvollkommenen Begriff zu Stande bringen könnten [345]. Die Metaphysik nimmt in der Lehrordnung die letzte Stelle ein. Die Grundsätze und Begriffe der andern Wissenschaften können also vor den Grundsätzen der Metaphysik gedacht werden. Dieses wäre nicht möglich, wenn die höchsten und allgemeinsten Begriffe eher gedacht würden, als die der untersten Arten. Sollten endlich die höchsten Begriffe zuerst und vor den niederen gedacht werden, so würde eine lange Zeit erforderlich seyn, ehe der Begriff der niedrigsten Art gebildet

345) Scotus ibid. Causa naturalis agit ad effectum suum secundum ultimum potentiae suae, quando non est impedita, igitur ad effectum perfectissimum, quem primo potest producere, primo agit. Omnia autem concurrentia ad istum primum actum intellectus sunt causae mere naturales, quia praecedunt omnem actum voluntatis, et non sunt impeditae, ut patet. Ergo primo producunt perfectissimum conceptum, in quem possunt, ille autem non est nisi conceptus speciei specialissimae.

gebildet werden könnte, weil alle gemeinschaftliche Prädicate vorher mußten gefunden seyn. — Diese Beweise fand man mit Recht in der Folge zu unbestimmt, da man sie auch für das Gegentheil umkehren konnte [346]. Bei der unmittelbaren deutlichen Erkenntniß findet die umgekehrte Ordnung Statt. Sie gehet von dem Allgemeinsten aus und endet bei den untersten Arten. Die Deutlichkeit erfordert die Vorstellung aller der in einem Begriffe wesentlich verknüpften Merkmale; folglich muß man von demjenigen ausgehen, was in allen Begriffen eingeschlossen ist, aber nichts weiter in sich schließt. Dieses ist der Begriff eines Dinges, der höchste und allgemeinste unter allen [347]. Wir übergehen die beiden übrigen

346) Scotus ibid. Man vergleiche Antonii Zimarae *Quaestio de primo cognito.*

347) Scotus ibid. Secundo dico de cognitione actuali distincte conceptorum, et dico, quod est e converso, quod primum sic conceptum est communissimum, et quae sunt propinquiora sibi sunt priora, et quae sunt remotiora posteriora sunt. Hoc sic probo, quod ex secundo praemisso nihil concipitur distincte, nisi quum concipiuntur omnia, quae includuntur in ratione ejus essentiali. Ens includitur quidditative in omnibus conceptibus quidditativis inferioribus. Ergo nullus conceptus inferior distincte concipitur nisi concepto ente. Ens autem non potest concipi nisi distincte, quod habet conceptum simpliciter simplicem, ergo potest concipi distincte sine aliis, et alii non sine eo distincte concepto. Ergo ens est primus conceptus distincte conceptibilis. Ex hoc sequitur, quod ea, quae sunt sibi propinquiora, sunt priora, quia distincte cognoscere habetur per definitionem, quae inquirit per viam divisionis incipiendo ab ente usque ad conceptum definitivum. In divisione autem prius occurrunt conceptus communiores, deinde genera et differentiae, in quibus concipitur distincte conceptus communior,

übrigen von Scotus unterschiedenen Arten der Erkenntniß, weil sie weniger zu bedeuten haben.

Ueber die Erkenntniß kommen hier und da helle Blicke vor, die aber nie concentrirt werden, um ein Licht anzuzünden, sondern nur, wie Blitze in der Nacht, einen Augenblick blenden, um darauf desto finsterer zu machen. Selbst eine der Hauptspeculationen der Scholastiker über die Realität der Universalien hat Scotus, was zu verwundern ist, nirgends ausführlich abgehandelt, aber das Wenige, was er darüber und zwar sehr unverständlich sagt, beweiset, daß er dieses Problem noch mit größerer Schärfe gefaßt hatte, als der heilige Thomas. Der dritte Satz in dem zweiten Buche handelt von der persönlichen Unterscheidung der Engel, und dieses gibt ihm Veranlassung, von der Individualität der materiellen Substanzen, und von dem Verhältniß des Einzelnen zu dem Allgemeinen zu handeln. Ein gewisser Pater Adam in England hatte die Behauptung aufgestellt: die materielle Substanz sey an sich, ihrer Natur, oder ihrem Wesen nach, individuell. Die Natur ist nicht erst Natur so, daß sie durch etwas Hinzugekommenes die Individualität erlangte, sondern diese numerische Einheit kommt ihr wesentlich zu, wie die Mehrheit. Die Allgemeinheit aber kommt ihr nur beziehungsweise, in so fern sie in der Seele ist, zu. Es scheint, sagt Scotus, als müsse man dieses zugeben, weil Aristoteles gegen den Plato behauptet, die Substanz (das Wesen) einer jeden Sache sey ihr wesentlich, und könne nicht in einer andern seyn, und daher wäre sie ihrer Natur nach etwas Individuelles. Dann würde aber folgen, daß die Natur des Steins nur die Natur dieses einzelnen Steins sey, und das Allgemeine (der allgemeine Begriff des Steins) außer dem Verstande keinen Grund und keine Realität habe,

oder,

oder, welches eben so viel ist, es gebe nur von einzelnen Dingen wahre Begriffe, und was allgemein gedacht werde, sey nichts Wirkliches [348]). Diese Behauptung konnte Scotus unmöglich zugeben, wenn er nicht nach seiner Ansicht die Möglichkeit und Realität aller wissenschaftlichen Erkenntniß aufgeben wollte. Denn wenn alle Begriffe aus den sinnlichen Vorstellungen gezogen werden, wie Aristoteles behauptet, so sind sie nur leere Begriffe, durch welche nichts Reales vorgestellt wird; und es gibt also auch keine Erkenntniß des Allgemeinen und Nothwendigen, kein Wissen. Darauf beruhete aber doch die ganze Tendenz der scholastischen Philosophie, nämlich aus Begriffen, dem Allgemeinen, das Reale zu erkennen. Noch mehr mußte Scotus diese Behauptung anstößig seyn, da er selbst die Wahrheit der Erfahrung aus allgemeinen metaphysischen Grundsätzen zu beweisen suchte. Darum kehrte er die Sache um, und

348) Scotus L. II. dist. 3. q. 1. Primo utrum materialis substantia ex se, sive ex sua natura sit individua vel singularis. Videtur quod sic. Philosophus VII. Metaph. contra Platonem probat, quod substantia cujusque rei est propria illi, cujus est, et non inest alii. Igitur substantia materialis ex natura sua circumscripto omni alio est propria ei cui inest, itaque ex natura sua non potest inesse alii, ergo ex natura sua est individua. Contra. Quicquid inest alicui ex natura sua, per se inest ei in quocunque. Igitur si natura lapidis de se est haec in quocunque est lapidis natura, ista natura esset hic lapis. Consequens est inconveniens loquendo de singularitate determinata, de qua quaestio est. Praeterea cui de se convenit unum oppositum, ei de se repugnat aliud oppositum. Igitur si natura de se sit una numero, ex se repugnat ei multitudo numeralis. Nach der Bemerkung des Bartholomäus Balletus hatte der Pater Adam die Meinung, die Scotus bestreitet, vorgetragen.

und behauptete eine Realität der allgemeinen Begriffe ungeachtet ihres empirischen Ursprungs, daß der Verstand das Allgemeine nicht mache, sondern dieses ihm gegeben werde, wodurch er, wenigstens den Worten nach, der Theorie des Thomas widersprach, welche sich auf den Grundsatz des Boethius: universale dum intelligitur, singulare dum sentitur, stützte. Zwar hatte Thomas, um die Realität der allgemeinen Begriffe zu retten, gesagt: Das Allgemeine ist als Etwas, das von Vielen ausgesagt werden kann, in der Seele, aber es ist auch zugleich in der Sache, sonst wäre es nichts Wahres; es ist in der Sache nicht wirklich, aber doch der Möglichkeit (potentia) nach allgemein, in so fern in jedem Gegenstande des Allgemeinen die Möglichkeit liegt, durch den Verstand allgemein zu werden. Diese Möglichkeit, allgemein zu werden, war aber dem Scotus noch nicht genug, sondern er wollte, das Allgemeine als Realität (actu) müsse in den Objecten gegründet seyn. Und dieses scheinbar zu demonstriren, war um so leichter, da bei allen diesen Theorien nicht sowohl von Grundsätzen des Erkennens, als von Begriffen ausgegangen wurde. Der Beweis wird apogogisch aus Sätzen der Aristotelischen Philosophie geführt. Ein Object als Object ist an sich seiner Natur nach eher als die Wirklichkeit, und hierin ist es an sich einzeln, weil dieses der Natur immer an sich, nicht beziehungsweise, in wie fern es in der Seele ist, zukommt. Der Verstand, der dieses Object als allgemein denkt, denkt es unter einem seinem Wesen entgegengesetzten Begriffe. Dieses ist aber falsch. Ferner. Jedes Object, dessen eigenthümliche zureichende reale Einheit (Scotus versteht unter Einheit den Begriff) geringer ist, als die numerische Einheit, ist nicht an sich Eins durch numerische Einheit, oder nicht an sich Dieses.

Nun

Nun ist die eigenthümliche reale Einheit der Natur, welche in diesem Steine vorhanden ist, kleiner, als die numerische Einheit. Folglich ist sie nicht an sich dieses oder individual [349]). Der Obersatz ist evident. Denn Nichts ist Eins an sich durch eine größere Einheit, als die ihm zureichend ist. Ist diese zureichende Einheit kleiner, als die numerische, so kann ihm die letztere nicht an sich und wesentlich zukommen, sonst hätte es wesentlich und an sich eine größere und kleinere Einheit, welche an einem und demselben Objecte entgegengesetzt sind. Die Wahrheit des Untersatzes erhellet daraus, daß, wenn es keine geringere reale Einheit eines Objects gibt, als die numerische oder die Einzelheit, sondern jede andere Einheit nur eine Einheit des Denkens (rationis) ist, so gibt es keine geringere reale Einheit, als die Einzelheit [350]). Die Folge ist aber falsch. Beweis. In jedem

349) Scotus ibid. Contra illud arguitur sic. Objectum in quantum objectum est prius naturaliter ipso actu, et in illo priori per se objectum est de se singulare, quia hoc semper convenit naturae non acceptae secundum quid, sive secundum esse, quod habet in anima. Igitur intellectus intelligens illud objectum sub ratione universalis, intelligit ipsum sub ratione opposita suae rationi, nam ut praecedit actum determinatum ex se ad oppositum illius rationis. Praeterea cujuscunque unitas realis propria et sufficiens est minor unitate numerali, illud non est de se unum unitate numerali, sive non est de se hoc: sed naturae existentis in isto lapide unitas propria realis sive sufficiens est minor unitate numerali, ergo —

350) Scotus ibid. Probatio minoris. Quodsi nulla est unitas realis naturae minor singularitate, sed omnis unitas alia ab unitate singularis est unitas rationis tantum, igitur nulla erit unitas realis minor unitate numerali. Consequens est falsum.

jedem Geschlechte ist nach Aristoteles ein gewisses Erstes, welches den Maßstab zu allem hergibt, was in dieses Geschlecht gehört. Dies ist eine reelle Einheit, weil diejenigen Dinge, welche mit ihr gemessen werden, reell sind, ein reales Ding aber nicht genau mit einem bloßen Verstandesdinge gemessen werden kann. Diese reale Einheit ist jedoch nichts Einzelnes, weil sonst nicht alle Objecte des ganzen Geschlechts mit ihr gemessen werden könnten, weil kein Individuum an sich der Maßstab für die übrigen Individuen seiner Art ist [351]). Zweitens. Bei jeder realen Entgegensetzung sind zwei reale entgegengesetzte Glieder. Widerstreit ist eine solche reale Entgegensetzung. Denn widerstreitende Dinge zerstören einander. Bei einem solchen Widerstreit ist das erste und das zweite ein Etwas durch eine reale Einheit, aber nicht durch eine numerische Einheit. Denn sonst würde bestimmt nur dieses Weiße das erste real entgegengesetzte von diesem Schwarzen, und also so viele erste Entgegensetzungen geben, als es entgegengesetzte Individuen gibt. Was ungereimt ist. Drittens. Die Thätigkeit jedes Sinnes hat ein Object nicht nach der numerischen, sondern nach der realen Einheit. Es

351) Scotus ibid. In omni genere est unum primum, quod est metrum et mensura omnium, quae sunt illius generis. Ista unitas primi mensurantis est realis — quod mensurata sunt realia et realiter mensurata, ens autem reale non potest realiter mensurari ab ente rationis; igitur unitas illius primi est realis. Ista autem unitas non est unitas singularis vel numeralis, quod nullum est singulare in genere, quod sit mensura omnium illorum, quae sunt in illo genere. Nam secundum Philosophum III Metaph. in individuis ejusdem speciei non est hoc prius, illud posterius — nullum ergo individuum est per se mensura eorum, quae sunt in specie sua, igitur nec unitas individualis nec numeralis.

Es gibt daher eine andere reale Einheit, als die numerische. Denn die Erkenntnißkraft stellt sich das so erkannte Object, d. h. welches durch diese Einheit eins ist, vor, und unterscheidet es von jedem andern, das nicht durch diese Einheit eins ist. Aber der Sinn erkennet kein Object, in so fern es verschieden ist von jedem andern, das nicht durch diese numerische Einheit eins ist. Das Auge unterscheidet z. B. keinen Sonnenstral von anderen als numerisch verschieden, wenn alle gemeinsame sinnliche Merkmale, wie die Dichtheit des Raums, die Lage, abstrahirt werden. Wenn durch die göttliche Kraft zwei Quanta von durchgängiger Aehnlichkeit und Gleichheit in Ansehung der Weiße und der Größe hervorgebracht würden, so würde der Sinn nicht zwei weiße Quanta unterscheiden, wenn er ein Object erkennte, in so fern es durch numerische Einheit eins ist [352]). Endlich würde alsdann auch folgen, daß jede reale Verschiedenheit eine numerische sey, welche Folge ebenfalls falsch ist.

352) Scotus ibid. Praeterea unius actionis sensus est unum objectum secundum aliquam unitatem realem, sed non numeralem. Ergo est aliqua alia unitas realis quam unitas numeralis. Probatio minoris. Quod potentia cognoscens objectum sic, in quantum scilicet hac unitate unum, cognoscit ipsum in quantum distinctum a quolibet quod non est hac unitate unum. Sed sensus non cognoscit objectum in quantum est distinctum a quolibet, quod non est unum ista unitate numerali. Quod patet, quia nullus sensus distinguit hunc radium solis differre numeraliter ab illo radio, si circumscribantur omnia sensibilia communia, puta densitas loci vel situs. Et si ponerentur duo quanta similia omnino per potentiam divinam, quae essent omnino similia et aequalia in albedine et quantitate, visus non distingueret ibi esse duo alba, si tantum cognosceret alterum istorum, in quantum est unum unitate numerali.

ist. Denn die numerische Verschiedenheit ist als solche gleich. Alle Dinge wären also gleich verschieden. Dann könnte der Verstand eben so wenig vom Sokrates und Plato, als vom Sokrates und einer Linie etwas Gemeinsames abstrahiren, und jeder allgemeine Begriff wäre nur eine Erdichtung [353].

Es gibt also eine reale Einheit in der Sache, ohne alle Operation des Verstandes, die geringer ist, als die numerische, oder als die dem Individuum eigenthümliche Einheit. Diese Einheit kommt der Natur an sich zu, welche daher als Natur betrachtet indifferent ist gegen die individuelle Einheit. Man kann sich von dieser einen klaren Begriff machen aus dem, was Avicenna über das 5 Buch der Metaphysik sagt: die Pferdheit (equinitas) ist nur Pferdheit an sich, weder eine noch mehrere, weder allgemein noch individuell. Indem man sie denkt, ist sie nicht an sich Eins durch numerische Einheit; nicht Vielheit durch eine jener Einheit entgegengesetzte Mehrheit; nicht allgemein auf die Art, wie der Verstand ein Allgemeines macht, oder wie ein Object des Verstandes; auch nicht an sich etwas Particuläres. Wenn sie gleich nie wirklich ohne eine von diesen Bestimmungen ist, so ist sie doch an sich durch ihre Natur nichts von diesen, sondern vor allen diesen Bestimmungen. Nach dieser Priorität ist sie, was sie ist, und so an sich ein Object des Ver-

353) Scotus ibid. Quodsi omnis unitas realis est numeralis, ergo omnis diversitas realis est numeralis. Sed consequens est falsum, quod omnis diversitas numeralis in quantum numeralis est aequalis, ut ita omnia essent aeque distincta; et tunc sequitur, quod non plus potest intellectus abstrahere a Socrate et Platone aliquod commune quam a Socrate et linea, et esset quodlibet universale purum figmentum.

Verstandes. So wird sie von dem Metaphysiker betrachtet und in der Definition ausgedrückt. Alle ursprünglich wahre Sätze sind wahr durch den Begriff des Wesens in diesem Verstande; denn nichts wird von dem Wesen an sich ursprünglich (primo modo) ausgesagt, als was in demselben wesentlich enthalten ist, mit Abstraction von allem, was später hinzukommt. Die Natur selbst aber ist nicht allein gleichgültig gegen ihr Seyn in dem Verstande und in dem Besonderen, gegen allgemein und besonders seyn, sondern auch selbst dann, wenn sie ein Seyn in dem Verstande hat, hat sie doch nicht an sich ursprünglich die Allgemeinheit. Denn wenn sie auch unter der Allgemeinheit der Form des Denkens gemäß gedacht wird, so ist doch die Allgemeinheit nicht der erste Begriff des ursprünglichen Seyns derselben (universalitas non est primus conceptus ejus primi), es ist nicht der Begriff des Metaphysikers, sondern des Logikers. Denn der Logiker betrachtet die zweiten (Reflexionsbegriffe) angewandt auf die ersten ursprünglichen (logicus considerat secundas intentiones applicatas primis). Der erste ursprüngliche Gedanke (intellectus) gehet auf eine Natur, ohne eine Bestimmung, mit welcher sie in dem Verstande und außer demselben ist, mitzudenken. Hiernach ist die Natur an sich nicht allgemein, sondern weil ihr, nach dem ursprünglichen Begriff, wonach sie ein Object ist, die Allgemeinheit hinzukommt; aber auch als äußere Sache, wo sie mit der Individualität ist, ist sie nicht an sich bestimmt zur Einzelheit, sondern eher, als der Grund, der sie zur Einzelheit zusammenzieht. In so fern sie nun früher ist, als dieser einschränkende Grund, ist es ihr auch nicht widersprechend, ohne denselben zu seyn. So wie nun ein Object in dem Verstande nach jener seiner Realität und Universalität ein wahres intelligibiles Seyn hat, so hat es auch in der Wirklichkeit nach jener Realität

lität ein wahres reales Seyn außer der Seele, und nach dieser Realität kommt ihm eine proportionirte Einheit zu, welche in Rücksicht der Einzelheit indifferent ist, so daß mit dieser Einheit nicht streitet, mit jeder beliebigen Einheit der Einzelheit gesetzt zu werden [354]).

Scotus behauptet also die objective Realität der allgemeinen Begriffe, und bestreitet daher die Behauptung des Thomas und des Averroes, daß der Verstand das Allgemeine dadurch mache, daß er das Bild des Objects in der Phantasie des Individuellen beraube, indem dieses sonst ein bloßes Verstandesding seyn würde. Er legt daher einem jeden angeschaueten Objecte, jedem Naturwesen eine Allgemeinheit bei, wenigstens in einem gewissen Verstande. Denn er unterscheidet die wirkliche All-

354) Scotus ibid. Prima ergo intellectio est naturae, ut non cointelligitur aliquis motus [modus], neque qui est ejus in intellectu, neque qui est ejus extra intellectum, licet illius intellecti modus intelligendi sit universalitatis, sed non modus intellectus. Et sic secundum illud esse non est natura de se universalis, sed quia universalitas accidit illi naturae secundum primam rationem ejus, secundum quam est objectum, ita etiam in re extra, ubi natura est cum singularitate, non est natura illa de se determinata ad singularitatem, sed est prior naturaliter illa ratione contrahente ipsam ad singularitatem illam, et in quantum est prior naturaliter ipso contrahente, non repugnat sibi esse sine illo contrahente. Et sicut objectum in intellectu secundum illam entitatem ejus et universalitatem habet verum esse intelligibile, ita etiam in rerum natura secundum illam entitatem habet verum esse extra animam reale, et secundum illam entitatem habet unitatem sibi proportionabilem, quae est indifferens ad singularitatem, ita quod non repugnat illi unitati de se, quod cum quacunque unitate singularitatis ponatur.

Allgemeinheit und die mögliche Allgemeinheit (universalitas actu und potentia). Die letzte bestehet in einer Unbestimmtheit, Indifferenz, wodurch ~~nicht~~ ohne Widerspruch gedacht werden kann, dieses Object sey nicht dieses bestimmte Object; die erste aber in der Unbestimmtheit, wodurch das möglich Allgemeine vollständig (completive) allgemein wird, indem eben dasselbe mit einer gewissen Identität von jedem Individuum prädicirt werden kann, es sey dieses[335]). Er will sagen: der thätige Verstand erhält seine Begriffe durch den leidenden Verstand vermittelst der Bilder der Einbildungskraft; der leidende Verstand entkleidet aber nicht erst die Bilder der Einbildungskraft von ihrer Individualität, sondern er empfängt sogleich ohne alle Mitwirkung die Realität der Sachheit, oder die realen Merkmale des Objects, aus welchen die Quiddität, das Wesen des Dinges besteht, mit einem Wort, das Realwesen jedes Dinges. Diesem Realwesen kommt Einheit

335) Scotus ibid. Ex hoc apparet improbatio illius dicti, quod intellectus agens facit universalitatem in rebus per hoc, quod denudat ipsum quidquid est in fantasmate existens. Ratio. Ubicunque est, antequam in intellectu possibili habeat esse objective, sive in re, sive in fantasmate, sive habeat esse certum sive deductum per rationem, et si sic non per aliquod lumen, sed per se sit talis natura ex se, cui non repugnet esse in alio; non tamen est tale, cui potentia proxima conveniat dici de quolibet, sed tantum est potentia proxima in intellectu possibili. Est ergo in re commune quod non est de se hoc, et per consequens ei de se non repugnat esse non hoc, sed tale commune non est universale in actu, quia deficit ei illa indifferentia, secundum quam completive universale est universale, secundum quam scilicet ipsum idem aliqua identitate est praedicabile de quolibet individuo, ita quod quodlibet sit ipsum.

heit zu. Dieses ist aber nicht die Einheit der Individualität, sondern die objective Einheit, die von jedem Dinge, es sey vorgestellt oder nicht, unzertrennlich ist. Das Realwesen ist an sich weder einzeln, noch universell, sondern für beides indifferent. Diese Indifferenz ist aber so viel als die Möglichkeit der Allgemeinheit; denn wäre die Individualität ihm wesentlich, so könnte der Verstand ohne Widerspruch nicht denken, daß es in einem andern Subjecte sey, als in welchem es wirklich ist. Die wirkliche Allgemeinheit entsteht aber erst durch einen Act des logischen Denkens, indem er urtheilet, daß ein Realwesen identisch in allen oder mehreren Objecten sey. Allgemeinheit und Individualität verhält sich also zur Natur nicht wie das Seyn in dem Verstande, und das Seyn außer dem Verstande. Denn der Natur außer dem Verstande kommt Allgemeinheit und Individualität zu, die erste an sich, die zweite durch Etwas in der Sache, welches sie zusammenzieht (contrahit). Die Individualität kommt aber der Natur nicht an sich zu, und daher muß ein Grund derselben aufgesucht werden, aber ein Grund, der von der Natur selbst nicht verschieden ist. Setzt man nun in die Natur selbst die Allgemeinheit nach der ihr eigenthümlichen Einheit und Sachheit, so muß man nothwendig nach dem Grunde der Individualität forschen, der zu der Natur, welcher sie beigelegt wird, etwas hinzuthut [356]).

Man

356) Scotus ibid. Non ita se habet communitas et singularitas ad naturam sicut esse in intellectu et esse verum extra animam, quia communitas convenit naturae extra intellectum et similiter singularitas, et communitas convenit ex se naturae, singularitas autem convenit naturae per aliquid in re contrahens ipsam. Sed communitas

Man darf sich nicht wundern, daß Scotus bei diesem dunkeln Vortrage, wo er selbst zuweilen etwas mit der einen Hand zu geben scheint, was er mit der andern wieder nimmt, so verschieden verstanden und ausgelegt worden ist. Einige glaubten, daß er nur in Worten von Thomas abweiche; Einige, daß er die Wesen der Dinge zu Dingen mache, welchen er ein reales Seyn, eine abgesonderte Existenz selbst außer dem göttlichen Verstande beilege. So viel ist gewiß, daß er dem Wesen der Dinge ein reales Seyn außer dem menschlichen Verstande, ob auch außer dem göttlichen, das bleibt unentschieden, beilegte [357]). Dabei ist aber wieder problematisch, wie er sich das Verhältniß dieses Realwesens zu den Individuen, in welchen es angetroffen wird, gedacht habe.

Mit dieser Vorstellung von dem Allgemeinen hing nun auch sehr genau seine Forschung über das Princip der Individuation zusammen, welche sehr aus-

munitas non convenit rei ex se, et ideo concedo, quod quaerenda est causa universalitatis, non tamen quaerenda est causa communitatis alia ab ipsa natura, et posita communitate in ipsa natura secundum propriam entitatem et unitatem, necessario oportet quaerere causam singularitatis, quae superaddit aliquid illi naturae, cujus est.

357) Scotus *Quaestiones in Metaphysic. Aristotelis.* L. VII. q. 11. 18. Ista opinio (Platonis), si ponat, ideam esse quandam substantiam separatam a motu et ab accidentibus per accidens, nihil in se habentem nisi naturam separatam specificam perfectam, quantum potest esse perfecta, et forte habentem per se passiones speciei (aliter de ipsa nihil sciretur), non potest bene improbari, quia non videtur repugnare rationi absolutae entitatis, tale singulare sic naturam habens.

ausführlich mit einer subtilen Kritik anderer Erklärungen der Scholastiker verbunden ist. Es gab darüber drei verschiedene Systeme. Nach dem einen, welches von dem Pater Adam herrührte, gehört die Individualität zu dem Wesen einer materiellen Substanz an und für sich, Allgemeinheit dagegen kommt ihr nur durch einen Verstandesact zu, und man darf daher nicht nach dem Grunde der Individualität, sondern der Allgemeinheit fragen. Diese Behauptung war es, welche Scotus in dem Vorhergehenden verworfen hatte. Das diesem entgegengesetzte System behauptet, daß die Individualität auf einem Grunde beruhe, der untersucht und gefunden werden könne. Hier trennten sich aber die Meinungen wieder, indem Einige den Grund in einem Positiven, was zu dem Wesen hinzukomme, Andere dagegen in einer Negation suchten. Das Letzte war die Behauptung des Heinrich von Gent. Keine materielle Substanz kann individuell werden durch etwas Positives, das hinzukäme. Denn dieses müßte entweder Materie oder Form, oder Etwas absolutes, oder Etwas relatives seyn. Materie und Form aber kann es nicht seyn, weil diese Etwas allgemeines sind, wo man wieder von neuem fragen muß, wodurch diese individuell werden; nicht Relation, weil diese ein Fundament in der Sache haben muß, das Gefragte also schon voraussetzt; nichts Absolutes; denn was wäre das außer Form und Materie, und es müßte dieselbe Frage wiederholt werden. Daher, sagte Heinrich, ist die Ursache der Individualität eine Negation, durch welche einem Individuum abgesprochen wird, in mehrere subjective Theile getheilt zu seyn, oder mehrere einzelne Wesen unter sich zu haben. Mit dieser Antwort ist aber Scotus nicht zufrieden; er bemerkt, es sey eben die Frage, warum diese Theilung einem Individuum widerspreche; und dann müsse jede Verneinung als Einschränkung und Unvoll-

vollkommenheit in einem positiven Merkmale oder einer Vollkommenheit der Sache gegründet seyn, welche macht, daß ihr eine andere widerstreitet [358]). Wenn also die Individualität nicht in einer Negation gegründet seyn kann, so folgt, daß ihr Grund in einem Positiven gesucht werden müsse. Dieses Positive aber war bald in der Existenz, wie vom Nicolaus Bonetus, bald in der Quantität, wie von Aegidius von Colonna, bald in der Materie, wie vom Thomas von Aquino, gesucht worden. Scotus fand aber in allen diesen Erklärungen so wenig Befriedigung, als bei Heinrich von Gent, und zeigte in ihrer Widerlegung die ganze Kraft seines subtilen Geistes, der eines würdigeren Gegenstandes werth war. Die Existenz kann nicht der Grund seyn, warum ein einzelnes Ding ein Individuum ist. Denn was selbst die Beiordnung und Unterscheidung eines andern voraussetzt, das kann selbst nicht der Grund des Unterschiedes und der Bestimmung seyn. Das Seyn der Existenz, in so fern es von dem Seyn des Wesens unterschieden wird, ist selbst nicht bestimmt und unterschieden, als nur eben durch das Verhältniß des Wesens [359]). Quantität ist nur ein Accidenz, und kein Accidenz kann die Individualität einer Substanz begründen. Verschiedenheit der Accidenzien

 begleitet

358) Scotus *Sent.* II. dist. 3. q. 2. Nihil simpliciter repugnat alicui enti per solam privationem in eo, sed per aliquid positivum in eo. — Nulla imperfectio repugnat alicui nisi propter aliquid positivum in eo, ita quod nulla imperfectio repugnat alicui, nisi propter aliquam imperfectionem, quae est aliquid positivum et entitas positiva; sed dividi est quaedam imperfectio, et ideo non potest competere naturae divinae.

359) Scotus ibid. Quidquid non est ex se distinctum nec determinatum, non potest esse primum distin-

begleitet zwar jede individuelle Unterscheidung der Dinge, aber sie macht sie nicht, sondern setzt schon eine andere Verschiedenheit voraus. Materie aber ist das erste unbestimmte und nicht unterschiedene Fundament der Natur, kann folglich nicht der Grund seyn, wodurch ein Ding unterscheidbar und verschieden von einem andern ist. In einem individuellen Dinge ist Form und Materie nicht mehr das allgemeine Wesentliche eines Dinges überhaupt, sondern etwas Besonderes; und es fragt sich also selbst bei der Materie, wodurch wird diese einzeln?

Nach Verwerfung dieser Meinungen versucht Scotus das Problem selbst zu lösen, indem er annimmt, die Individualität hat einen positiven Grund in der Natur, der aber weder Form noch Materie, noch ein Accidenz ist. So wie die Einheit in dem Allgemeinen auf die Sachheit in dem Allgemeinen folgt, so folgt auch die Einheit schlechthin, die wir die Einheit des Individuums nennen, welcher nämlich die Theilung in mehrere subjective Theile, so wie auch das widerspricht, daß sie nicht *dieses Bestimmte* sey (non esse hoc signatum), wenn sie in den Dingen angetroffen wird, welches alle Meinungen annahmen, auf eine gewisse Sachheit. Diese Einheit wird aber nicht durch die Sachheit an sich, welche der Natur an sich zukommt und real ist, sondern durch eine andere, diese bestimmende Sachheit bestimmt, welche mit der Sachheit der Natur *ein Ding für sich macht*, weil das Ganze, dem diese Einheit zukommt, ein für sich vollkommenes oder vollständiges Ding ist. Ferner führt jeder Unterschied der verschiedenen

denen

distinguens vel determinans aliud. Sed esse existentiae eo modo, quo distinguitur ab esse essentiae, non est ex se distinctum nec determinatum. Non enim esse existentiae habet proprias differentias alias a differentiis esse essentiae.

denen Dinge auf Etwas, das ursprünglich verschieden ist, zurück, sonst wären sie nicht unterschiedene verschiedene Dinge. Die Individuen sind eigenthümlich verschieden, ob sie gleich etwas Identisches haben. Es muß also in ihnen Etwas ursprünglich verschiedenes seyn. Dieses ist nicht die Natur, welche in diesem oder jenem ist, weil darin die Individuen formaliter übereinstimmen. Es muß also außer der Natur in diesem und jenem noch etwas seyn, wodurch dieses und jenes verschieden ist, welches macht, daß beides ein Dieses ist. Dieses Etwas kann nun weder eine Negation, noch ein Accidenz nach dem Vorigen seyn, also werden es positive Realitäten seyn, welche an sich die Natur bestimmen [360]). Nach vielem Aufwand des Scharfsinnes im Erklären dieses Grundes der Individualität, und Entkräften der entgegengesetzten Einwendungen, ist man doch nicht im Stande, sich einen Begriff von dieser letzten Realität zu machen, welche zur Realität der Natur oder des Wesens hinzukomme, und mache, daß nichts weiter hinzugesetzt werden könne, und die weitere logische Theilung in niedere Begriffe unmöglich sey.

360) Scotus ibid. q. 6. Sicut unitas in communi per se consequitur entitatem in communi, ita quaecunque unitas per se consequitur aliquam entitatem. Ergo unitas simpliciter, qualis est unitas individui, scilicet cui repugnat divisio in plures partes subjectivas, et cui repugnat non esse hoc signatum. Si est in entibus, sicut omnis opinio supponit, consequitur per se aliquam entitatem; non autem consequitur per se entitatem naturae, quia illius est aliqua unitas propria et per se realis, sicut probatum est in solutione primae. Igitur consequitur aliquam entitatem aliam determinantem istam, et ista faciet unum per se cum entitate materiae, quia totum, cujus est haec unitas, perfectum est de se. Item omnis differentia differentium

sey. Die Schule des Scotus bezeichnete diese letzte Realität mit dem Worte haecceitas, welches die Sache nicht erklärte, und veranlaßte dadurch den Wahn, durch das Wort auch die Sache zu besitzen, und die irrige Vorstellung, als ob jedes einzelne Object nicht etwa in der Vorstellung, sondern an sich aus zwei Bestandtheilen, dem Wesen oder der Form (Quidditas) und der Haecceitas, ein einzelner Mensch, z. B. Petrus, aus der Humanitas und Petreitas zusammengesetzt sey.

Wir verbinden mit dieser Theorie des Allgemeinen und Individuellen, in welcher sich der Realismus am stärksten ausgesprochen hat, sogleich die Bestimmungen einiger Begriffe von weit ausgebreitetem Gebrauche, in welchen sich jener Realismus wieder offenbaret. Hierher gehört der oberste Begriff eines Dinges, welchen Scotus nach der weitesten, engeren und engsten Bedeutung deutlich bestimmt. In dem weitesten Sinne heißt Ding (res) alles, was nicht Nichts ist. Nichts ist aber theils dasjenige, welches kein Daseyn in dem Verstande hat, noch haben kann, weil es widersprechend ist, theils das-

tium reducitur ad aliqua primo diversa, alioquin non esset status in indifferentibus. Sed individua proprie differunt, quia sunt diversa aliquod idem entia; ergo eorum differentia reducitur ad aliqua primo diversa. Illa primo diversa non sunt natura in illo et natura in isto, quia non est idem, quo aliqua conveniunt formaliter et quo differunt realiter; multum enim refert esse distinctum et esse, quo aliquid primo distinguitur. Ergo sic erit de unitate. Igitur praeter naturam in hoc et illo sunt aliqua, quibus hoc et illud differunt, hoc in illo et hoc in isto. Illa non possunt esse negationes ex secunda q. nec aliqua accidentia ex quarta q., ergo erunt aliquae entitates positivae per se determinantes naturam.

dasjenige, was kein Daseyn, keine Realität außer dem Verstande hat, was aber immer noch denkbar ist. In der weitesten Bedeutung ist also ein Ding überhaupt, was sich ohne Widerspruch denken läßt, was überhaupt erstes Object des Verstandes seyn kann, es habe nun Wirklichkeit blos in oder auch außer dem Verstande. In der engeren Bedeutung ist ein Ding, was wirklich und absolut existirt, im Gegensatz gegen die Beschaffenheit und Verhältnisse; und in der engsten ein wirkliches und absolutes Ding, welches an und für sich (per se) ist, das ist, eine Substanz [361].

Die Distinction zwischen dem Seyn des Wesens und dem Seyn der Existenz behält zwar Scotus bei, läugnete aber die von Einigen abgeleitete Folgerung, daß das Wesen ein eigenes Daseyn habe, welches vor dem Daseyn des Objects, dem das Wesen zukommt, vorausgehe, weil es doch vorher möglich sey, ehe es wirklich werde. Das Wesen, sagte er, hat vor des Dinges Daseyn keine wahre Existenz. Daraus entspringen aber wieder neue Schwierigkeiten, daß nämlich ein Ding erst wirklich seyn muß, ehe es möglich ist, daß es nicht eher definirt werden kann, als bis sein Daseyn gegeben ist, und daß die allgemein angenommene Ewigkeit der Wesen aufgehoben zu werden schien, und es kostete ihm große Mühe, sich aus diesem Labyrinthe loszumachen [362].

Von

361) Scoti *Quodlibeta.* q. 3. a. 1. Sic ergo sub primo membro communissime continetur ens rationis et ens quodcunque reale, sub secundo ens reale et absolutum, et sub tertio ens reale et absolutum et per se ens.

362) Scotus *Quaestiones reportatae.* I. dist. 1. qu. 2.

Von den Verhältnissen hatte Heinrich von Gent gelehrt, sie seyen nicht real verschieden von demjenigen, worauf und worin sie sich gründen (a fundamento). Diese reale Identität der Verhältnisse mit ihrem Fundamente verwirft Scotus, ohne darum einzuräumen, daß sie bloße Gedankendinge (entia rationis) sind. Erstlich, sagt Scotus, kann ein Ding mit demjenigen nicht real einerlei seyn, ohne welches es ohne Widerspruch existiren kann. Ein Dreieck kann ohne rechten Winkel seyn; jenes ist also real von diesem verschieden, weil dasselbe nicht zugleich seyn und nicht seyn kann. Ein Ding ist weiß, ein anderes nicht; ein Mensch hat Untergebene, ein anderer nicht; Jenes ist ohne Aehnlichkeit, dieser ist kein Herr. Und so ist es mit allen auf Vergleichung eines Subjects mit andern gegründeten Verhältnissen. Zweitens. Kein endliches Wesen kann entgegengesetzte Dinge ohne innere Verschiedenheit in sich enthalten. Gleichheit und Ungleichheit, Aehnlichkeit und Unähnlichkeit mit demselben sind einander entgegengesetzt, und doch können diese Verhältnisse einem und demselben Subjecte nach einander zukommen; es hat alsdann aber keines von denselben ohne innere Verschiedenheit. Die Verhältnisse sind also real von ihren Subjecten verschieden; gleichwohl aber sind es nicht bloße Denkarten ohne objective Realität; sondern etwas Reales in den Objecten. Sonst würde die Einheit des Universums aufgehoben. Wie einem Heere Einheit durch die Beziehung seiner Theile auf einander und auf den Anführer zukommt, so bestehet die Einheit der Welt in der Beziehung ihrer Theile auf einander und auf ihren Urheber. Ist nun diese Beziehung nichts Reales, so ist es auch nicht die Einheit der Welt. Dann fällt die Zusammensetzung dahin, welche ohne Vereinigung nicht möglich ist. Wo die Vereinigung nichts Reales ist, da ist es auch das Vereinigte nicht. Dazu kommt noch, daß, wenn man die

die Verhältnisse nicht als Realitäten annimmt, alle Causalität der subordinirten Ursachen, und die Realität der Mathematik als Wissenschaft aufgehoben wird, welche nichts andres, als Relationen von Substanzen demonstrirt. Zwei Sätze waren es, durch welche Heinrich seine Behauptung vorzüglich unterstützt hatte. Der erste. Ist das Verhältniß vom Subjecte real verschieden, so folgt ein Fortgang ins Unendliche, weil alsdann diese Verschiedenheit wieder real verschieden von ihrem Subjecte seyn müßte, und so ohne Ende fort. Diese Folge läugnete Scotus, weil ein Verhältniß ohne Subject nicht seyn kann, und dadurch der endlose Fortgang gehoben ist. Der zweite Satz. Man müßte annehmen, daß die Verhältnisse auch in sich Verschiedenheiten haben, da sie sich doch nur durch die Gegenstände unterscheiden, denen sie zukommen. Dieses ist, sagt Scotus, nicht wahr. Die Verhältnisse werden gleich andern Dingen ihrer Natur nach unterschieden; jedoch können sie ihrer geringeren Realität halber (ob modicam entitatem) ohne ihre Subjecte von uns nicht bemerkt werden [363].

Die Materie war durch die weiteren Entwickelungen der Scholastiker beinahe um alle ihre objective Realität gekommen, und zu einem bloßen Gedankendinge gemacht worden. Darauf führten die Behauptungen, daß die Materie erst durch die Form etwas Wirkliches werde, und ohne Form bloß in der Möglichkeit Etwas sey. Scotus gehet vermöge seines Realismus darauf hinaus, die Materie als real verschieden von der Form, und also als etwas Reales überhaupt darzustellen. Wenn ein Ding entsteht, so geht es aus einem Entgegengesetzten in das andere über. Ein Gegensatz kann sich nicht

363) Scotus *Sentent.* l. II. dist. 1. q. 5. *Quodlibeta.* q. 3. q. 1.

nicht selbst in den andern verwandeln, sondern es muß ein in der Mitte stehendes Subject vorhanden seyn, welches beiden Gegensätzen zum Grunde liegt, und in welchem sie ein- und ausgehen. Dieses Subject ist die Materie. Ferner kann das Vergängliche nicht anders, denn durch ein inneres Princip vergänglich seyn. Dieses ist die Materie. Denn Substanzen, die blos einfache Formen sind, sind unvergänglich. Die vergänglichen Substanzen sind aus Form und Materie zusammengesetzt, die Materie ist dasjenige, wodurch sie seyn und nicht seyn können. Daher ist die Materie das innere Princip der Vergänglichkeit. Es gibt endlich zusammengesetzte Substanzen; dies können nur solche seyn, welche real verschiedene Theile haben, wie Form und Materie. Welche Realität ist denn aber die Materie? Sie ist ein Princip der Natur, eine Ursache an sich, ein Theil des Zusammengesetzten, eine Grundlage der substanziellen und accidentellen Formen, ein Subject der substanziellen Veränderungen; also nicht blos ein Wesen, welches durch seine Ursache seyn kann (in potentia objectiva tantum), welchem nicht Wirklichkeit zukommt, wenn es nicht aus seiner Ursache wirklich hervorgeht; sondern ein reales, außer seiner Ursache vorhandenes Wesen, welches etwas in sich aufnehmen kann (in potentia subjectiva) 364).

Den

364) Scotus *Sentent.* l. II. dist. 12. q. 1. Materia est per se unum principium materiae — pars alicujus compositi — per se fundamentum formarum — per se subjectum mutationum substantialium — per se causa compositi — terminus creationis. Igitur sequitur, quod est aliquid non in potentia objectiva tantum, sed oportet quod sit in potentia subjectiva existens in actu vel actus. Non curo, quodcunque dicatur secundum quod omne illud dicitur esse actu vel actus, quod est extra

Den Begriff des Unendlichen (der Qualität nach) bestimmte Scotus deutlicher, als seine Vorgänger. Er gehet von dem Begriff des Aristoteles aus, daß das Unendliche Etwas sey, dessen Quantität einer Vermehrung ohne Ende fähig ist, ohne doch wirklich unendlich zu seyn. So kann die Theilung des Ausgedehnten ohne Ende fortgesetzt werden, obgleich das Ausgedehnte keine wirkliche Theile ohne Zahl hat. Scotus hatte aber die unendliche Theilbarkeit der Ausdehnung an einem andern Orte durch zwei geometrische Sätze, die er aus dem zehnten Buche der Euclidischen Elemente genommen hatte, bewiesen [365]). In der Theilung hat man nie alle Theile wirklich beisammen, weil sie durch die unerschöpfliche

extra causam suam. Cum enim sit principium et causa entis, oportet necessario, quod sit aliquod ens, quia cum principiatum et causatum dependeat a causa secunda et a principio suo, si esset nihil vel non ens, dependeret ens a nihilo vel a non ente, quod est impossibile. Praeterea manet sub terminis oppositis eadem et sub potentiis numero diversis, quae in ipsa corrumpuntur. Et est terminus creationis, patet. Et secundum hoc est realitas distincta a forma ex iisdem causis, et est quid positivum, quia receptivum formae. Tamen dicitur ens in potentia, quia quanto aliquid habet minus de actu, tanto magis est in potentia. Et quia materia est receptiva omnium formarum substantialium et accidentalium, ideo maxime est in potentia respectu earum, et ideo definitur per esse in potentia secundum Aristotelem, non enim habet actum distinguentem vel dividentem, vel receptum, vel informantem et dantem sibi esse specificum. Ex quo tamen est receptivum istius actus per suppositum, et est causa compositi, non potest esse nihil, quia nihil non est alicujus receptivum.

365) Scotus ibid. dist. 2. q. 9.

liche Theilung sich stets mehren. Wären sie einmal alle wirklich beisammen, so hätte man ein wirklich Unendliches; die Quantität würde nicht mehr beständig wachsen, sondern in der That unendlich seyn. Auf diese Art muß man sich ein unendliches Wesen vorstellen, als ein solches, welches von keinem andern an Realitäten übertroffen wird. Das Unendliche ist ein Ganzes, weil außer ihm keine Realität vorhanden ist, und ein Vollkommenes, weil ihm keine Realität fehlt, die in irgend einem Wesen kann gefunden werden. Es hat eine intensive, aber keine extensive Quantität, weil kein Ausgedehntes, seiner Theile wegen, alle mögliche Quantität auf einmal haben kann [366]).

Gibt es einfache endliche Wesen oder Geschöpfe? Die meisten Lehrer hatten diese Frage verneinet, weil sie Einfachheit und Unveränderlichkeit als eine ausschließliche Eigenschaft der Gottheit betrachteten. Scotus läugnete nicht, daß jedes Geschöpf aus der Wirklichkeit und dem Vermögen, verändert zu werden, oder aus Realität und Privation bestehe, und sich dadurch von Gott, dessen Wesen reines, unveränderliches Seyn ist, unterscheide; dagegen verwirft er die Zusammensetzung aus mehreren Realitäten ohne Ende, und behauptet daher beinahe wie Leibnitz, daß das Zusammengesetzte

366) Scotus *Quodlibeta.* q. 5. Sic ergo ex ratione infiniti posita in III Physicor. primo applicando secundum imaginationem ad actualem quantitatem, si esset possibilis, ulterius applicando ad infinitatem actualem in entitate, ubi est possibilis, habemus aliqualem intellectum, qualiter concedendum est esse ens infinitum intensive, sive in perfectione vel in virtute. Ex hoc possumus ens infinitum in entitate sic describere, quod ipsum est, cui nihil entitatis deest, eo modo, quo possibile est, illud haberi in aliquo uno.

gesetzte in dem Einfachen gegründet sey. Man nehme an, sagt er, daß ein Ding aus mehreren real verschiedenen Theilen zusammengesetzt (compositum ex re et re) sey, so sind diese Theile entweder wieder zusammengesetzt oder nicht. In dem letzten Falle sind sie einfach; in dem ersten Falle gehet die Zusammensetzung ins Unendliche, wenn man nicht auf etwas Einfaches kömmt, und dieses ist ungereimt. Gleichwohl ist jedes Geschöpf gewissermaßen zusammengesetzt und zusammensetzbar, denn es hat ein eingeschränktes Wesen, besteht aus Realität und Privation, weil es nicht alles ist, was es seyn könnte [367].

Hier und da berührt Scotus auch Gegenstände der Psychologie. Da er sie aber meistentheils nur bei besonderen

367) Scotus *Sentent.* I. dist. 8. q. 2. Compositum componitur ex partibus, et illae non ex aliis, igitur partes illae in se sunt simplices. Oppositum hujus est VI. *de Trinitate*, c. 6., ubi dicit Augustinus, quod nulla creatura est in se simplex. — Contra istam conclusionem arguo sic: quod si in quolibet sit compositio ex re et re, accipio illam rem componentem et quaero, si est simplex aut composita? Si simplex, habetur propositum; si composita, erit processus in infinitum in rebus. Concedo igitur, quod aliqua creatura est simplex, hoc est, non composita ex rebus; tamen nulla creatura est perfecte simplex, quin aliquo modo sit composita et componibilis — quia habet entitatem cum privatione alicujus gradus entitatis; nulla enim creatura habet entitatem secundum totam perfectionem, quae nata est esse entitatis in se. — Componitur igitur non ex re et re positivis, sed ex re positiva et privatione, id est ex entitate aliqua, quam habet, et ex carentia alicujus gradus perfectionis entitatis, cujus ipsum non est capax, tamen ipsum ens est capax.

deren Veranlassungen und in Beziehung auf andere, meistentheils transcendente Gegenstände, als Trinität, Geistigkeit der Engel betrachtet, so hat er verhältnißmäßig weniger zur Vollendung der Psychologie, sowohl der empirischen, als der rationalen, beigetragen. Indessen verdienen seine Gedanken über die Einheit der Seelenvermögen, über die Natur und das Verhältniß des Willens, und über Freiheit Auszeichnung, in so fern er dabei von gewissen Vernunftmaximen, die er deutlicher aussprach, ausging, und durch seine mit den gewöhnlichen streitenden Sätze das Nachdenken schärfte.

Die Frage, sind die Seelenvermögen unter sich real verschieden, war von Thomas dahin entschieden worden, daß sie sowohl unter sich, als von dem Wesen der Seele real verschieden seyen. Heinrich von Gent läugnete die letzte, und Scotus sowohl die letzte als die erste reale Verschiedenheit. Sie werden in Gedanken unterschieden, aber an sich sind sie weder unter sich, noch von dem Seelenwesen unterschieden. Er stützt sich dabei nicht auf eine Zergliederung der Vermögen und ihrer Gesetze, sondern auf die Vernunftmaximen der Einheit, welche er jedoch als ein objectives Gesetz der Natur betrachtet. Durchgängig, sagt er, muß man annehmen, daß das Bessere, wenn es nur möglich ist, in der Natur wirklich vorhanden ist, denn sie strebt nach Vollkommenheit. Wenigkeit ohne Menge (Einfachheit, paucitas sine multitudine) ist besser, und ist möglich; denn wir finden sie bei dem vollkommensten Wesen, welches durch sein Wesen Mannigfaltiges hervorbringt; also wird auch die Seele, je höher sie in der Stufenreihe der Wesen steht, sich jener Vollkommenheit des höchsten Wesens nähern. Kann eine niedere Form, als die Seele ist, ein unmittelbares Princip zu wirken seyn, wie wir an der Wärme und den thätigen

thätigen Qualitäten sehen, so muß dieses noch vorzüglicher der Seele zukommen; die entgegengesetzte Meinung führt auf große Schwierigkeiten. Es kann sich also die Behauptung aufrecht erhalten, daß das Wesen der Seele das Princip mehrerer Handlungen seyn kann ohne reale Verschiedenheit der Vermögen, so daß diese Theile oder Accidenzen oder Beziehungen der Seele sind. Eine reale Verschiedenheit in der Wirkung setzt nicht nothwendig eine reale Vielheit in der Ursache voraus. Denn von einem Uneingeschränkten kann eine Vielheit hervorgehen. Dann findet zwar eine Verschiedenheit im Begriffe (logische) bei dem Vermögen Statt, aber diese hat keinen Einfluß auf das Princip[368]. Er gibt sich in der Folge viel Mühe, diese Einheit des Princips bei mannigfaltigen Wirkungen verständlich zu machen, besonders in Beziehung auf eine gewöhnliche Vorstellung, welche aus dem Dionysius dem Areopagiten geschöpft war, daß nämlich die Seelenvermögen aus der Seele hervorgehen und ausfließen, aber er bleibt bei metaphysischen Begriffen stehen, die keine objective Einsicht gewähren. Die Seele, sagt er, enthält die Vermögen, ob sie gleich formaliter, d. i. in dem Begriffe verschieden sind, auf eine vereinigende Art (unitive), so wie das Ding die Begriffe der Einheit,

368) Scotus *Sentent.* II. dist. 15. q. 2. Dico igitur, quod potest sustineri, quod essentia animae indistincta re et ratione, est principium plurium actionum sine diversitate reali potentiarum, ita quod sint vel partes animae, vel accidentia, vel respectus. Nam non est necesse, quod pluralitas in effectu realis arguat pluralitatem realem in causa, pluralitas enim ab uno illimitato procedere potest. Dices, quod erit ibi saltem differentia rationis. Concedo, sed hoc nihil faciet ad principium operationis realis.

heit, Wahrheit und Vollkommenheit als Eigenschaften (passiones) in sich enthält [369]).

Den Willen betrachtet Scotus als ein Vermögen, mit unbedingter Spontaneität zu handeln, oder sich selbst zum Handeln zu bestimmen. Er setzte diese Behauptung der bisher herrschenden entgegen, welche vorzüglich durch Thomas Ansehen die Oberhand gewonnen hatte, daß nämlich der Wille durch den Verstand bestimmt werde, und kein Wollen möglich sey ohne vorgestellte Bestimmungsgründe, wodurch der Wille bewegt werde. Diese vom Scotus bestrittene Meinung gründete sich auf gewisse, aus Aristoteles System entlehnte Grundsätze, vorzüglich diesen, daß Nichts sich selbst bewegen kann, daß das Bewegende und das Bewegte folglich nothwendig zwei verschiedene Subjecte seyn müssen. Der Wille müsse also von Etwas zum Wollen bewegt werden, das von dem Willen selbst verschieden sey, es sey dieses nun, wie Heinrich von Gent behauptete, der vom Verstande erkannte und vorgestellte Gegenstand, oder, nach einem gewissen Gottfried, ein Bild der Einbildungskraft (phantasma). Diese Behauptung nun bestreitet Scotus mit viel Kunst aus metaphysischen Gründen, und indem er besonders auf die Zufälligkeit in den Willensacten als eigenthümlichen Charakter seine Aufmerksamkeit heftet, erscheint ihm der Wille als ein selbstständiges freies Princip, als absolute Ursache, im Gegensatz der Naturursachen, welche bedingt und daher mit Nothwendigkeit wirken. Da nun der Verstand unter die letzten, der Wille

369) Scotus ibid. Sicut ergo ens continet unitive rationem unius veri et boni et aliorum, sic anima continet potentias istas unitive, quanquam formaliter sint distinctae.

Wille unter die ersten Ursachen gehöret, so ergibt sich daraus ein realer Unterschied zwischen beiden Vermögen, welches aber nicht wohl mit der obigen Behauptung von den Seelenvermögen zusammenstimmt. Der Wille bewegt, bestimmt sich als freies Vermögen selbst, oder so, daß es keine vollständige Ursache des Wollens außer dem Willen selbst gebe — dieses wird durch folgendes Raisonnement bewiesen. Es gibt zufällige, d. i. vermeidliche Ereignisse. Wären alle Begebenheiten unvermeidlich, so dürfte man nicht überlegen und handeln. Es fragt sich also, woher und von welcher Ursache dieses Zufällige in den Begebenheiten? Nicht von einer determinirten Ursache. Denn so bald als die Ursache bestimmt ist, kann die Wirkung nicht zufällig erfolgen. Also von einer Ursache, welche zu einer von zwei entgegengesetzten Wirkungen bestimmt ist. Nun kann sich eine solche Ursache entweder zu einem von beiden entgegensetzten selbst zufällig bestimmen (denn zu beiden auf einmal, ist nicht möglich), oder sie kann es nicht, sondern eine andere Ursache bestimmt sie zu einem von beiden. In dem ersten Falle hat man, was man verlangt. In dem zweiten Falle wird sie entweder nothwendig oder zufällig bestimmt; ist das erste, so erfolgt die Wirkung nothwendig und unvermeidlich; ist das letzte, so daß das Bestimmende auch zu dem andern bestimmen könnte, so kann diese Ursache nichts anders, als der Wille seyn. Denn jede wirksame Naturursache ist nur zu einer Wirkung bestimmt; ist sie aber nicht bestimmt (unzureichend), so kann sie weder sich, noch eine andere Ursache bestimmen. — Ein thätiges Vermögen, das an sich bestimmt zum Handeln ist, und handeln muß, wenn es nicht gehindert wird, ist ein Naturvermögen; was aber an sich unbestimmt ist, und diese Handlung, so wie die entgegengesetzte verrichten, handeln und nicht handeln kann, ist ein Wille. Warum nun dieser unbestimmt zu handeln

handeln vermag, jenes bestimmt handeln muß, darüber ist weiter nach keiner Ursache zu fragen, es ist ihnen wesentlich. Der Verstand fällt unter den Begriff eines Naturvermögens, denn er ist an sich bestimmt zum Verstehen, und hat es nicht in seiner Gewalt, etwas zu verstehen oder nicht zu verstehen, einzustimmen oder nicht einzustimmen. Der Wille dagegen verhält sich zur Auswahl einer eigenen Handlung auf entgegengesetzte Weise. Selbst wenn er in dem Acte des Wollens begriffen ist, bleibt er zufällig, und dieses Wollen ist daher zufällig, nicht so, daß zugleich mit dieser Handlung auch die entgegengesetzte geschehen könne, sondern nur, wie fern anstatt der einen auch die entgegengesetzte auszuführen möglich wäre [370].

Ungeachtet aber Scotus den Willen als freie Causalität betrachtet, doch mehr aus metaphysischen Gründen, als aus praktischen (denn nur zuweilen beruft er sich auf das Rechthandeln und die Sünde, als Handlungen, die nur durch Freiheit möglich sind), und wenn er gleich durch diesen Freiheitsbegriff sich mehr zum Pelagianismus hinneigt, so behauptete er doch, daß der Wille als Totalursache unter dem Einflusse des Verstandes stehe, und daher auch die Sterne mittelbar durch die Einwirkung auf die Sinne und Organe derselben, welche wieder auf den Verstand einwirken, auf die Entschließungen des Willens Einfluß haben [371].

Die Theologie ist der Theil des Wissens, in welchem Scotus feiner und durchdringender Geist sich in seiner ganzen Stärke zeigt. Denn da er mehr als irgend ein

370) Scotus *Sentent.* I. dist. 8. q. 5. II. dist. 25. q. 1. *Quaestiones subtilissimae.* IX. q. 15. §. 4. 6. 13.

371) Scotus *Sentent.* II. dist. 14. q. 3.

ein Scholastiker sich gegen den alleinigen Supernaturalismus stemmte, und die Möglichkeit und Realität eines apodiktischen Wissens behauptete, auf der andern Seite aber auch wieder manche speculative Sätze nebst ihren bisherigen Beweisen in Anspruch nahm, so ist er zwar noch immer auf dem Gebiete des Autoritätsglaubens, aber mit einem Geiste, der mit Kraft jenen durchbricht. Hier war es, wo er hauptsächlich durch das Schwanken auf die eine oder die andere Seite, durch freiere Prüfung mancher dogmatischen Sätze, durch die Aufstellung eines neuen Systems, welches den Dogmen größere Festigkeit und neue Stützen an die Stelle der für unhaltbar erklärten, ein gewisses Mißtrauen, und dadurch ein Streben nach einer andern Bearbeitung der Theologie, wobei man sich mehr an die äußere Natur, als an die speculative Vernunft hielt, hervorbrachte, wenn gleich sich dieses Streben erst in der folgenden Periode merklicher äußerte.

Wenn gleich Scotus in einer seiner Schriften dem ontologischen Beweise für Gottes Daseyn, welchen Anselmus aufgestellt hatte, Beweiskraft zuerkennet, daß nämlich, wenn das vollkommenste Wesen denkbar sey, demselben auch das mögliche Seyn zukommen müsse [372]), so läugnet er doch in seinem Commentar über

372) Scotus *de primo rerum principio*. c. 4. §. 24. Quia intellectus, cujus objectum est ens, nullam invenit repugnantiam, intelligendo ens infinitum, immo videtur perfectissimum intelligibile — Per illud potest colorari ratio Anselmi de summo cogitabili. Intelligenda est descriptio ejus sic: Deus est, quo cogitato sine contradictione majus cogitari non potest sine contradictione. Nam in cujus cogitatione includitur contradictio, illud debet dici non cogitabile, et ita est. — Sequitur autem tale summe cogitabile esse in re, per quod describitur Deus.

über die Sentenzen, wie es scheint, die Möglichkeit aller Beweise a priori oder des ontologischen, aus dem Grunde, weil es nicht an sich gewiß sey, daß die einzelnen Bestimmungen, die in dem Begriffe von Gott gedacht werden, unter einander zusammenstimmten, und daher erst die Möglichkeit Gottes erwiesen werden müsse. Der Satz: Gott, d. i. das vollkommenste oder das unendliche Wesen ist, ist kein unmittelbar evidenter Satz. Ein unmittelbar evidenter Satz ist nämlich derjenige, dessen Wahrheit aus seinen Begriffen, wegen Identität des Prädicats mit dem Subject, einleuchtet; er mag nun wirklich gedacht werden oder nicht, so ist er doch von der Beschaffenheit, daß er nicht anders, als mit der Ueberzeugung von der Wahrheit desselben denkbar ist. Daß jener Satz nicht zu den unmittelbar gewissen gehört, beweiset Scotus durch drei Gründe. Erstlich. Dieser Satz kann auch demonstrirt werden [373]). Zweitens. Wir haben diese Begriffe des Subjects und Prädicats, ehe wir noch das Urtheil: Gott ist wirklich, aus Glauben oder aus Demonstration für wahr halten, und dieses Fürwahrhalten ist nicht aus den Begriffen, und auch nicht ein apodiktisches Wis-

373) Scotus *Sentent.* I. dist. 2. q. 2. Quod si quaeritur, an esse insit alicui conceptui, quem nos concipimus, ita quod sit propositio per se nota, in qua enunciatur esse de tali conceptu, puta in tali propositione, cujus extrema a nobis possunt concipi, potest enim in intellectu nostro esse aliquis conceptus de Deo dictus non communis sibi et creaturae, puta necessario ens, vel ens infinitum vel summum bonum, et de tali conceptu possumus praedicare esse eo modo, quo a nobis concipitur, dico quod nulla talis est per se nota, propter tria, primo quod quaelibet talis est conclusio demonstrabilis etiam propter quid.

Wissen [374]. Drittens. Von einem zusammengesetzten Begriffe, dergleichen alle diejenigen sind, wodurch wir uns Gott als von den Kreaturen verschieden vorstellen, kann nichts evident erkannt werden, bis eingesehen worden, daß die Merkmale des Begriffs sich vereinigen lassen. In einem kategorischen (quidditativen) Satze muß also die quidditative Einheit der Merkmale, d. i. daß eines das andere einschließt; in einem Satze, der das Seyn aussagt, die wirkliche Verbindung der Merkmale des Subjects und Prädicats evident seyn, wenn das Urtheil an sich evident seyn soll. Diese Verbindung oder Vereinbarkeit muß aber bewiesen werden. Also ist kein solcher Satz an sich evident. In keinem Satze, der sich auf Gott bezieht, kommt ein einfacher Begriff vor, der Gott eigenthümlich zukomme [375]. Um diese Behauptung

374) Scotus ibid. Sed haec propositio, ens infinitum est, non est nota sicut evidens nostro intellectui ex terminis. Tales enim terminos prius concipimus, quam eam credamus vel per demonstrationem sciamus, et in isto priori non est nobis evidens; non enim certitudinaliter eam tenemus ex terminis nisi per fidem vel demonstrationem.

375) Scotus ibid. Quia nihil est per se notum de conceptu non simpliciter simplici, nisi sit per se notum, partes illius conceptus uniri. Nullus autem conceptus, quem habemus de Deo, proprius sibi et non conveniens creaturae, est simpliciter simplex, vel saltem nullus, quem nos distincte percipiamus esse proprium Deo, est simpliciter simplex. Ergo nihil est per se notum de tali conceptu, nisi per se notum sit, partes illius conceptus uniri. Sed hoc non est per se notum, quia unio illarum partium demonstratur per duas rationes. Major manifesta est, quia ratio in se falsa est de omni falsa, ergo nulla ratio est de aliquo vera, nisi sit in se vera. Ergo ad hoc, quod cognoscatur aliquid esse verum de aliqua ratione, vel ipsam esse veram

hauptung einzusehen, muß man wissen, daß Scotus von den einfachen Begriffen, dem Aristoteles gemäß, behauptet, sie seyen durchaus wahr, und es könne in Ansehung derselben zwar ein Nichtwissen, aber kein Irrthum Statt finden; aber bei den zusammengesetzten Begriffen könne der Verstand zwar nicht formaliter, aber doch virtualiter irren, indem er sich etwas unter einer denselben nicht zukommenden Bestimmung vorstelle [376]. Er erfordert also zur Wahrheit eines Urtheils, welches das Seyn eines Dinges betrifft, und nicht aus einfachen Begriffen besteht, daß nachgewiesen werde, die in einem Begriffe vereinigten Merkmale seyen in

veram de aliquo, oportet cognoscere ipsam esse veram in se. Non est autem ratio in se vera, nisi partes illius rationis sint unitae. Et sic oportet scire quantum ad praedicationes quidditativas, quod partes illius rationis possint uniri quidditative, puta quod altera contineat alteram formaliter; ita quantum ad veritatem propositionis enunciantis esse, oportet cognoscere, partes rationis subjecti, vel praedicati, uniri actualiter.

376) Scotus *Quaestiones subtilissimae.* VI. q. 3. §. 5. Verum autem in intellectu duplex est, secundum ejus duplicem operationem, secundum quarum utramque notum est conformari objecto, ut mensuratum mensurae. Est autem inter istas veritates differentia una, quod primae falsitas non opponatur, sed ignorantia tantum, et sic intelligitur illud de anima, quod intellectus circa quod quid est, semper est verus, sicut sensus circa proprium sensibile, et hoc est intelligendum praecise circa conceptum simpliciter simplicem. Nam intellectus simplex circa conceptum non simpliciter simplicem, licet non possit esse formaliter falsus, potest tamen esse virtualiter falsus, apprehendendo aliquid sub determinatione sibi non conveniente.

in der Wirklichkeit, in dem gedachten realen Objecte, nicht bloß in dem Gedanken vereiniget. Die Wahrheit des Urtheils: ein weißer Mensch ist, beruhet darauf, daß ich einsehe, in der Wirklichkeit kommen die Begriffe Mensch und Weiß vereiniget vor; wäre das nicht, so wäre das Urtheil: Nichts ist ein weißer Mensch, und durch Umkehrung, kein weißer Mensch ist, also das contradictorische Gegentheil des ersten wahr [377].

Aus diesen Gründen, in welchen Scotus eine Ahndung von synthetischen Urtheilen hat, die aber, eben weil sie blos Ahndung ist, unfruchtbar blieb, suchte er einen andern Weg für die Demonstration des Daseyns Gottes, den auch andere, wie Plato, Aristoteles, Augustin, Damascen, Hildebert, Alanus von Ryssel, Peter der Lombarde, vor ihm schon betreten, oder wenigstens auf ihn hingewiesen hatten, nämlich aus der Zufälligkeit der Dinge in der Welt, aus den Verhältnissen der Wirkungen zu ihren Ursachen. Er glaubte dadurch einen doppelten Vortheil zu erreichen. Denn erstens schienen die relativen Eigenschaften der Gottheit, die sich auf die Geschöpfe beziehen, ein näherer Mittelbegriff zu diesem Beweise zu seyn, als die absoluten Eigenschaften des göttlichen Wesens, weil bei jenen der Scrupel, ob auch diese Begriffe in dem Objecte der theologischen Idee wirklich vereiniget seyen, wegzufallen schien. Zweitens. Da hier zwei

377) Scotus *Sentent.* I. dist. 2. q. 2. Propositio ista: homo albus est, non est per se nota, nisi per se notum sit, hominem et album actu conjungi. Quodsi non conjungantur actu vel in actuali existentia, haec est vera: nihil est homo albus, et per consequens sua conversa est vera; nullus homo albus est aliquid.

zwei correlate Wirkungen und Ursachen vorkommen, so schien der Schluß von dem einen auf das andere, wenn das eine gegeben war, unbedenklich und ohne Schwierigkeiten zu seyn [378]). Man siehet, wie unsicher diese Beweisart seyn müsse, denn sie setzt das zu Beweisende, daß es ein unendliches Wesen gebe, schon voraus, da sie von den relativen Eigenschaften desselben ausgehet, und die Gültigkeit des Schlusses von den Wirkungen auf Ursachen ohne alle weitere Gründe und uneingeschränkt voraussetzt. Doch wir wollen sehen, wie Scotus diese Demonstration gegeben habe.

Die relativen Eigenschaften des unendlichen Wesens beziehen sich entweder auf seine Causalität als wirkende und Finalursache, oder auf seine Vollkommenheit (eminentia). Sein Beweis besteht daher aus drei Haupttheilen. In dem ersten will er beweisen, daß es in den Dingen wirklich Etwas gibt, was als Hervorbringendes, als Zweck und als Vollkommenes schlechthin das Erste ist; in dem zweiten, daß dasjenige, was in der einen Rücksicht (primitas) das Erste ist, es auch in der anderen ist; in dem dritten, daß diese dreifache Absolutheit (primitas) nicht mehreren, ihrem Wesen nach verschiedenen Dingen, sondern nur einer

378) Scotus ibid. Proprietates autem infiniti entis relativae ad creaturas immediatius se habent ad illa, quae sunt media in demonstratione quam proprietates absolutae, ita quod de illis proprietatibus relativis immediatius potest concludi esse per illa, quae sunt media in tali demonstratione quam de proprietatibus absolutis. Nam immediate ex esse unius relativi sequitur esse sui correlativi. Ideo primo declarabo esse de proprietatibus relativis entis infiniti, et secundo ex his declarabo esse de ente infinito, quod istae proprietates relativae soli enti infinito conveniunt.

einer Natur zukomme [379]). Diese drei Puncte aus bloßen Begriffen zu beweisen, ist gewiß die schwerste Aufgabe, die sich die Vernunft setzen kann, und Scotus hätte sich, wenn seine Demonstration die Probe aushielt, den Ehrentitel des größten Philosophen erworben.

Die Demonstration, welche sehr zusammengesetzt ist, gründet sich auf den Hauptsatz, der in dem ersten Theile ausgeführt wird: Es gibt Etwas wirkendes, welches das absolut Erste ist, und daher weder bewirkbar durch ein Anderes, noch durch ein Anderes wirkendes in seinem Wirken bedingt ist. Beweis. Es gibt Etwas bewirkbares. Also ist es entweder durch Nichts, oder durch sich selbst, oder durch ein Anderes bewirkbar. Nicht das Erste; denn Nichts ist keines Dinges Ursache. Nicht das Zweite; denn kein Ding macht oder zeugt sich selbst. Folglich kann nur das Dritte seyn. Ein Anderes ist das Bewirkende. Dieses ist entweder das absolut Erste oder nicht. Ist dieses, so ist es selbst wieder bewirkt, und durch die Kraft eines Andern wirkend. Dieses gehet entweder so ins Unendliche fort, so daß in der ganzen

379) Scotus ibid. In primo ergo articulo principali tria principaliter ostendam, primo videlicet, quod aliquid est in effectu inter entia, quod est simpliciter primum secundum efficientiam, et aliquid est simpliciter primum secundum rationem finis, et aliquid simpliciter est primum secundum eminentiam. Secundo principaliter ostendam, quod illud, quod est primum secundum unam rationem primitatis, idem est primum secundum alias primitates. Tertio ostendam, quod ista triplex primitas uni soli naturae convenit, ita quod non pluribus naturis differentibus specie vel quidditative.

ganzen Reihe Jedes in Rücksicht der Zeit auf ein Anderes folgt (bedingt abhängig ist), oder man muß bei Einem stehen bleiben, das kein Vorhergehendes voraussetzt. Die Unendlichkeit im Aufsteigen ist unmöglich; also ist ein absolut Erstes nothwendig, welches kein Anderes voraussetzt, und zu keiner Zeit abhängig ist. Denn einen Kreislauf in den Ursachen anzunehmen, ist ungereimt [380]). Gegen diese Demonstration erhebt man zwei Einwürfe, nämlich, daß eine unendliche Reihe von Ursachen nicht unmöglich ist, wie vorausgesetzt wird, und daß die Schlüsse von den zufälligen Dingen keine Demonstration geben. Um den ersten zu heben, macht Scotus mehrere Unterscheidungen, nämlich der causarum per se, die durch ihre Natur, und der causarum per accidens, die durch etwas Zufälliges wirken, der causarum essentialiter und accidentaliter ordinatarum, wo nicht

380) Scotus ibid. Prima conclusionum istarum est ista, quod aliquid effectivum sit primum simpliciter, ita scilicet quod non sit effectibile nec effectivum virtute alterius a se. Quod probo sic. Aliquod ens est effectibile. Aut igitur a se, aut a nullo, aut ab aliquo alio. Non a nullo, quod nullius est causa illud, quod nihil est. Nec a se, quod nulla res est, quae seipsam faciat vel gignat. Ergo ab alio effectivo. Illud aliud sit *a*. Si *a* est primum hoc modo exposito, habeo propositum. Si non est primum, ergo est posterius effectivum quod effectibile vel virtute alterius effectivum. Si enim negetur negatio, ponitur affirmatio. Detur illud alterum et sit *b*, de quo arguitur sicut de *a* argutum est, et ita procederet in infinitum, quoniam quodlibet respectu temporis erit secundum, aut stabitur in aliquo non habente prius. Infinitas autem est impossibilis in ascendendo, ergo primitas necessaria, quod non habens prius nullo tempore se est posterius. Nam circulum in causis esse est inconveniens.

nicht auf das Verhältniß der Ursache zur Wirkung, sondern auf das Verhältniß zweier Ursachen zu einer gemeinschaftlichen Wirkung gesehen wird, welches nichts anderes ist, als das Verhältniß der subordinirten und coordinirten Ursachen zu einer gemeinschaftlichen Wirkung. Darauf stellt er drei Sätze auf. Eine unendliche Reihe subordinirter Ursachen ist unmöglich. Denn diese ganze Reihe ist etwas Gewirktes, und setzt also eine Ursache voraus, die nicht zur Reihe gehört, weil alles in der ganzen Reihe abhängig ist, und Nichts die Ursache von sich selbst ist. Ferner ist jede höhere Ursache auch vollkommener in dem Handeln. Eine unendlich höhere Ursache muß daher auch unendlich vollkommener, also auch unendlich vollkommen in dem Handeln, d. h. in dem Wirken, nicht mehr abhängig von einer andern Ursache seyn, weil dieses nur eine unvollkommen wirkende Ursache ist. Das Bewirkende (Causalität) setzt keine Unvollkommenheit nothwendig, also kann es in einem Wesen ohne Unvollkommenheit seyn. Wenn es aber in keinem ohne Abhängigkeit ist, so ist es in keinem ohne Unvollkommenheit. Also kann eine unbedingte Causalität in einem Wesen seyn, und diese ist die absolut erste, welche also möglich ist [381]). Gegen den zweiten Einwurf wird bemerkt, daß nicht eine Erfahrung, ein wirkliches Daseyn, sondern nur ein veränderliches Subject als möglich, im Gegensatze des Noth-

381) Scotus ibid. Infinitas essentialiter ordinatorum est impossibilis, quia universitas causatorum essentialiter ordinatorum est causata; ergo ab aliqua causa, quae non est aliquid illius universitatis, quia tunc esset causa sua, tota enim universitas dependentium dependet et a nullo illius universitatis. — Superior causa est perfectior in causando, ergo in infinitum superior est in infinitum perfectior, et ita infinite perfecte in causando, et per con-

Nothwendigen, bei dem Raisonnement zum Grunde gelegt, und also nicht aus dem Zufälligen, sondern aus dem Nothwendigen geschlossen worden. Daß endlich diese absolut erste Causalität existire, wird durch folgenden Schluß erhärtet. Dasjenige, dessen Begriff das Seyn von einem Andern schlechthin widerstreitet, das kann, wenn es möglich ist, von sich selbst seyn. Dem Begriff der absolut ersten Causalität widerspricht das Seyn von einem Andern; es ist nach dem Vorigen möglich, also ist es von sich. Es würde außerdem ungereimt seyn, daß in dem Universum der höchst mögliche Grad des Seyns fehle [382]). Wie sehr wäre zu wünschen gewesen, daß Scotus des Gaunilo tief eindringendes Raisonnement gekannt oder beherziget hätte.

Die Beweise des zweiten und dritten Satzes, es gibt eine absolut erste Endursache (finitivum simpliciter primum) und ein höchstes Wesen (ens supremum), sind sehr kurz, weil sie sich auf die Beweise des ersten Satzes stützen, auch fehlt dem zweiten sogar die logische Evidenz

consequens non causans in virtute alterius, quia quaelibet talis in virtute alterius causans est imperfecte causans, quia est dependens ab alio in causando. — Quia effectivum nullam imperfectionem ponit necessario, ergo potest esse in aliquo sine imperfectione. Sed si in nullo est sine dependentia ad aliquid prius, in nullo est sine imperfectione. Ergo effectivitas independens potest inesse alicui naturae, et illa est simpliciter prima. Ergo effectivitas simpliciter prima est possibilis.

382) Scotus ibid. Primum effectivum est in actu existens, et aliqua natura existens actu sic est effectiva. Probatio. Cujus rationi repugnat simpliciter esse ab alio, illud, si potest esse, potest esse a se. Sed rationi primi effectivi repugnat esse ab alio; ergo effectivum simpliciter primum potest esse a se, ergo est a se.

Evidenz und Bündigkeit. Es soll bewiesen werden, daß die absolut erste Ursache ein erster Urheber sey, der nach einem absoluten Zweck handle. Aber daß jedes ens a se und per se auch nach Zwecken, und zwar nach absoluten handle, und auf keine andere Weise, als nach Vorstellungen handeln könne, das hätte nicht angenommen, sondern bewiesen werden müssen, weil die nothwendige Verknüpfung zwischen dem Subject und Prädicat des Urtheiles nicht einleuchtet. In dem Beweise des dritten Satzes kommt es hauptsächlich auf den Satz an, daß die Ursache vollkommener, als ihre Wirkung, und jede höhere Ursache vollkommener, als die niedere, das Unbezweckbare (infinibile) vollkommener ist, als das Bezweckbare (finibile) — Sätze, die ohne allen Beweis, dessen sie bedurft hätten, angenommen werden. Außerdem wird noch nach Aristoteles behauptet, daß die Formen sich wie Zahlen verhalten, und es daher nothwendig ein absolut vollkommenes Wesen geben müsse, woraus vielmehr das Gegentheil folgen würde.

In dem zweiten Hauptheile wird gezeigt, daß die drei Absoluta zusammenhängen, und in dem Begriff eines Wesens vereiniget werden müssen. Dieses wird so bewiesen. Die absolut erste Ursache ist der absolut letzte Zweck. Denn jede Ursache an sich handelt nach einem Zweck, und je höher sie steht in der Reihe der Ursachen, nach einem höhern Zweck, also handelt die erste Ursache nach dem letzten Zweck, und da Nichts außer derselben Zweck seyn kann, um ihrer selbst willen, d. i. sie selbst ist der letzte Zweck. Zweitens. Die erste Ursache ist das vollkommenste Wesen. Denn die Ursache ist jederzeit vollkommener, als das Bewirkte, die erste Ursache also das Vollkommenste [383]).

In

383) Scotus ibid. Primum efficiens est ultimus finis. Primum efficiens est prima eminentia. Prima

In dem dritten Haupttheile soll nun bewiesen werden, daß diese drei Absoluta nicht allein unzertrennlich zusammenhängen, sondern auch nur in einem existirenden Wesen verknüpft seyn können, oder daß es nur ein solches absolutes Wesen geben könne. Der Beweis stützt sich auf den Beweis des nothwendigen Daseyns eines solchen Wesens. Die erste Ursache ist durchaus unabhängig, unbewirkbar (incausabile), denn sonst würde etwas gedacht, welches als Ursache oder Zweck eine höhere Bedingung seines Seyns wäre. Nicht seyn kann nur dasjenige, in welchem etwas Widersprechendes positive oder privative seyn kann. Nun kann aber in dem Wesen, welches durch sich und unbewirkbar ist, kein Widerspruch seyn. Kein Wesen kann durch Etwas anderes zerstört werden, als durch das, was mit ihm nicht möglich ist, positive oder negative. Wollten wir ein solches Widerstreitende bei dem absolut ersten Wesen denken, so müßte es entweder von ihm, oder von einem andern seyn können. In dem ersten Falle wären zwei widerstreitende Dinge zugleich, oder keines von beiden, weil eines das andere zerstöret. Dieser Fall ist also nicht möglich, aber auch nicht der zweite. Denn kein Wesen kann ein anderes durch den Widerstreit seines Wir-

Prima conclusio probatur sic. Quia omne per se efficiens agit propter finem, et prius efficiens agit propter finem priorem, ergo primum efficiens agit propter ultimum finem. Sed propter nihil aliud a se principaliter et ultimate agit, quia nihil aliud a se potest esse finis ejus, ergo agit propter se sicut propter ultimum finem; ergo primum efficiens est ultimus finis. Secunda conclusio hujus articuli probatur sic. Primum efficiens non est univocum respectu illarum naturarum effectarum, sed aequivocum, ergo eminentius et nobilius eis: ergo primum efficiens est eminentissimum.

Wirkens zerstören, als wenn es seinem Wirken ein intensiveres und vollkommneres Seyn geben kann, als das Seyn des Zerstörbaren ist. Nun ist aber das absolut erste Wesen vollkommener, als alles andere, dessen Seyn von ihm abhängig ist. Es kann nicht zwei von einander unterschiedene Wesen geben, denen ein nothwendiges Seyn zukäme. Die realen Merkmale, wodurch sie sich unterscheiden, sind entweder wesentlich zum nothwendigen Seyn gehörige, oder nicht. In dem ersten Falle wären zwei nothwendige Wesen, welches unmöglich ist. Denn da keines von diesen Unterscheidungsmerkmalen das andere einschließt, so wäre jedes durch das andere beschränkt, und so wäre eins von diesen Wesen durch das andere, ohne welches es doch nichts desto weniger nothwendig im Seyn wäre. In dem zweiten Falle würden die Merkmale nicht nothwendig in dem nothwendigen Seyn eingeschlossen, also nur möglich. In dem Wesen eines nothwendigen Dinges ist aber nichts enthalten, was nicht nothwendig ist [384]). Außerdem sind zwei vollkommene Wesen zwei absolute Zwecke, zwei Wesen, welche die Abhängigkeit eines und desselben (eines absoluten Ganzen) bestimmen und begränzen, nicht möglich.

Aus

384) Scotus ibid. Quodsi duae naturae sint necesse esse, aliquibus rationibus propriis realibus distinguuntur, et dicantur *a* et *b*. Istae rationes aut sunt rationes formaliter necessario essendi aut non. Si sic et praeter haec illa duo per illud, in quo conveniunt, sunt formaliter necessaria, ergo utrumque duabus rationibus formalibus erit necesse esse, quod est impossibile, quia cum neutra illarum rationum per se includat aliam, utraque illarum circumscripta esset necesse esse per alteram, et ita esset aliquid necesse esse per illud, quo circum-

Aus dem Begriffe des ersten Wesens sucht Scotus die Eigenschaften Gottes herzuleiten, und bemüht sich zu gleicher Zeit, manche Schwierigkeiten zu heben, und gangbare Streitfragen zu entscheiden. Das Urwesen hat Verstand und Willen. Denn es wirkt vermöge seines Wesens; was so wirkt, bezweckt etwas, und muß daher Verstand besitzen. Es liebt ferner seinen Zweck und setzt sich denselben mit Freiheit vor, nicht aus Naturnothwendigkeit; denn sonst wäre es nicht selbstständig; daher muß es auch einen Willen haben. Verstand und Wille sind mit dem Wesen der absoluten Ursache identisch. Der Zweck und die Liebe dieses Zwecks existiren so nothwendig, wie das Urwesen selbst; da sie nun so wenig, wie dieses, von einem andern abhängig sind, so fallen sie mit dem Urwesen selbst in eine Einheit zusammen. Hat ein existirendes Wesen Wirksamkeit, so ist der höchste Grad seiner Vollkommenheit, daß es wirke, diese Wirksamkeit kommt dem Verstande zu; derselbe muß also mit dem Wesen des Urprincips identisch seyn; weil sonst der Verstand noch etwas anders, als das Urprincip, und dieses nicht das vollkommenste Wesen seyn würde. Da Gott die erste Ursache alles Bewirkbaren ist, so ist er unendlich. Er kann alles auf einmal hervorbringen, wenn auch die Natur des Hervorzubringenden

cumscripto non minus esset necesse esse. Si vero per illas rationes, quibus formaliter distinguuntur, neutrum formaliter sit necesse esse, ergo illae rationes non sunt formaliter rationes necessario essendi; et ita sequitur, quod neutrum includitur in necesse esse, quia necesse esse nihil includit, quod non sit necesse esse vel ratio necessario essendi, quod quaecunque entitas, quae non est de se necesse esse, est possibilis, sed nihil possibile includitur in necesse esse.

genden nicht erlaubt, daß es auf einmal existire. Was hervorgebracht werden kann, ist unendlich; folglich ist es auch die Macht Gottes und Gott selbst. Was von Gott hervorgebracht werden soll, muß vorher von ihm gedacht werden. Der göttliche Verstand denkt aber alles Denkbare zugleich, weil er der alles umfassende Verstand ist, und mithin alles Denkbare auf einmal im göttlichen Verstande vorhanden seyn muß. Das Denkbare ist unendlich; also muß es auch der göttliche Verstand seyn. Die Vollkommenheit jedes endlichen Wesens kann übertroffen werden, Gottes Vollkommenheit nicht; sie muß also unendlich seyn. Aus der Unendlichkeit Gottes folgt seine Einfachheit. Wäre Gott zusammengesetzt, so bestände er entweder aus endlichen, oder aus unendlichen Wesen. Im ersten Falle würde nie aus der Zusammensetzung von endlichen Dingen eine unendliche Vollkommenheit entspringen; und im zweiten die Zusammensetzung eines Unendlichen mit einem andern Unendlichen selbst widersprechend seyn; denn was mit einem andern zusammengesetzt werden kann, dem fehlt die Vollkommenheit, welche dieses hat, und wem etwas fehlt, das ist nicht unendlich vollkommen [385]).

Gott kann übrigens unter keinen Gattungsbegriff von Dingen gebracht werden. Alle Bestimmungen seines Wesens gehen über die gemeine Bedeutung der Prädicamente hinaus, und haben einen transcendenten Sinn. Denn die Prädicamente haben nur ihre gewöhnliche Bedeutung, in so fern sie von den endlichen Geschöpfen gebraucht werden; in ihrer Anwendung auf Gott sind sie in einer Bedeutung zu verstehen, die vor der gemeinen hergeht, und durch diese nie erreicht wird [386]).

Scotus

385) Scotus ibid. dist. 2. q. 2. 3. dist. 8. q. 1.

386) Scotus *Quaestiones reportatae.* dist. 8. q. 5.

Scotus traf hier auf den Unterschied zwischen dem Denken durch Verstand und Vernunft, zwischen den reinen Verstandes- und Vernunftbegriffen, aber er konnte denselben noch nicht auf deutliche Begriffe bringen.

Daß die göttlichen wesentlichen Eigenschaften real verschiedene Vollkommenheiten seyen, ihr Unterschied in dem göttlichen Wesen, nicht etwa blos in dem Begriffe liege, behauptete Scotus zu Folge seines Realismus. Er sucht nicht nur die entgegenstehenden Meinungen, daß nur ideale Verschiedenheit in dem göttlichen Wesen seyn könne, sondern auch den Einwurf, daß dadurch die Einfachheit aufgehoben werde, zu entkräften, zwar mit vielem Scharfsinn, aber doch ohne Befriedigung der Vernunft, weil er nur die Zusammensetzung der Form und der Materie, aber nicht die Zusammensezzung des göttlichen Wesens aus mehreren real verschiedenen Realitäten entfernt [387].

Die

387) Scotus *Sentent.* I. dist. 8. q. 4. Forma in creaturis habet aliquid imperfectionis, scilicet quod est forma informans aliquid, et pars compositi; aliquid etiam habet, quod non est imperfectionis, sed consequitur eam secundum suam rationem essentialem sive formalem, scilicet quod ipsa sit, quo aliquid est tale. Exemplum. Sapientia in nobis est accidens, hoc est imperfectionis, sed essentialis rationis sapientiae. In divinis autem nihil est forma secundum illam duplicem rationem imperfectionis, quod nec informans nec pars. Est tantum ibi sapientia in quantum est, quo illud, in quo ipsa est, est sapiens, et hoc non per aliquam compositionem sapientiae vel aliquid quasi subjectum, nec quasi sapientia illa sit pars alicujus compositi, sed per veram identitatem, qua sapientia propter sui infinitatem perfectam perfecte est idem cuilibet, cum quo nata est esse.

Die Allmacht ist die thätige Kraft des ersten wirkenden Wesens, in so fern es alles Mögliche mittelbar oder unmittelbar bewirken könne. Diese wird eben so gut, als das erste wirkende Wesen bewiesen. Versteht man unter Allmacht, daß sie alles unmittelbar bewirke, mit Ausschließung aller und jeder Mitwirkung anderer Ursachen, wie sie die Theologen nehmen, so scheint sie kein Gegenstand der Demonstration, sondern nur des Glaubens zu seyn, weil es viele Wirkungen gibt, welche unvollkommen und beschränkt sind, die nur aus den Mittelursachen abgeleitet werden können [388]). Bei der Allgegenwart wirft Scotus die Frage auf: ob Gottes Allgegenwart, vermöge welcher er allenthalben durch seine Kraft gegenwärtig ist, auch eine wesentliche oder substanzielle Gegenwart, dergleichen die Theologen größtentheils annehmen, nothwendig voraussetze. Er verneinet die Frage. Denn da schon endliche Dinge da wirken können, wo sie nicht sind, in die Ferne, durch Mittelursachen, so wäre es eine Unvollkommenheit, wenn Gottes Wirksamkeit ein Gegenwärtigseyn mit dem Bewirkten erforderte. Gottes Allmacht ist sein Wille; durch sein Wollen wird ein Gegenstand wirklich, auch wenn er von Gott entfernt wäre, wenn anders der Allmächtige in einem bestimmten Orte, und nicht vielmehr allenthalben seyend gedacht werden dürfe. Hat doch Gott die Welt geschaffen, ohne daß sich vor der Schöpfung ein unendlicher leerer Weltraum denken läßt, in welchem Gott seinem Wesen nach und mit seinem Vermögen der Weltschöpfung gegenwärtig gewesen wäre [389]).

Bei dem Vorherwissen Gottes traf Scotus auf die schwere Frage, welche für die Scholastiker ein

388) Scotus ibid. dist. 42.

389) Scotus ibid. dist. 36. *Theoremata subtilissima.* 16. §. 7.

wahres Kreuz gewesen war, nämlich: wie sich die zufälligen Begebenheiten der Welt mit dem unveränderlichen und untrüglichen Vorherwissen Gottes vereinigen lassen, und er bietet zur Auflösung derselben seinen ganzen Scharfsinn auf, um so mehr, da die Schule des Thomas in dem Determinismus, den sie behauptete, einen leichteren Ausweg sich geöffnet hatte, welchen er nicht benutzen konnte, weil er für den Indeterminismus sich erklärt hatte. Das größte Interesse hat hier die weitere Ausführung seiner Freiheitstheorie, welche er der Beantwortung vorausschickt. Es gibt, sagt er, zufällige und nothwendige Dinge. Es könne zwar mit keinem unumstößlichen Schluß bewiesen werden, daß es zufällige Dinge gebe, darum berufe sich auch Aristoteles nur darauf, daß im entgegengesetzten Falle alles Ueberlegen und Berathschlagen wegfallen werde; aber gleichwohl müßte es als eine unmittelbare Wahrheit, als ein Princip, das keines Beweises bedürfe, angenommen werden, und daher müsse man diejenigen, die es läugneten, nicht durch Gründe überführen, sondern durch Schläge und Brennen zu dem Geständniß bringen, es sey möglich, daß sie nicht gemartert werden. Die Zufälligkeit in der Causalität eines Dinges kann aber nur allein durch die Annahme einer ersten Ursache, welche unmittelbar zufällig wirkt, gerettet werden. Die erste Ursache wirkt durch Verstand und Willen; in einem von beiden muß also der Grund der Zufälligkeit gesucht werden. Denn wenn man auch noch ein drittes Vermögen, ein executives, das von beiden verschieden sey, annehmen wollte, so würde dadurch nichts gewonnen. Denn wenn die erste Ursache nothwendig denkt oder will, so bringt sie das Gewollte auch nothwendig zur Ausführung. Das Denken ist früher, als jeder Willensact, erfolgt aber nach Naturnothwendigkeit. Es muß also

jener Grund in dem göttlichen Willen gesucht werden[390]). Es entsteht nun die Frage: wie muß der göttliche Wille dem menschlichen analog gedacht werden? Der menschliche Wille als ursprüngliche Thätigkeit besitzt eine dreifache Freiheit, nämlich zu entgegengesetzten Handlungen, vermittelst dieser zu entgegengesetzten Objecten, nach welchen er strebt, und zu entgegengesetzten Wirkungen, die er hervorbringt. Die erste Freiheit

390) Scotus *Sentent.* I. dist. 39. q. 1. Supposito ergo isto tanquam manifesto vero, quod aliquid ens est contingens, inquirendum est, quomodo possit salvari contingentia in entibus. Et dico, quod nulla causatio alicujus causae potest salvare contingentiam, nisi prima causa ponatur immediate contingenter causare. Primum autem est causans per intellectum et voluntatem. Et si ponatur tertia potentia executiva alia ab illis, non juvat ad propositum, quia si necessario intelligat et velit, necessario producit. Oportet ergo contingentiam istorum quaerere in voluntate divina vel in intellectu divino. Non autem in intellectu, ut habet actum primum ante omnem actum voluntatis, quod quicquid intellectus intelligit, hoc modo intelligit mere naturaliter et necessitate naturali, et ita nulla contingentia esse potest in sciendo aliquid quod non scit, vel in intelligendo aliquid, quod non intelligit tali intellectione prima. Primam igitur contingentiam oportet quaerere in voluntate divina. Ein freier Wille, d. i. der ohne Gründe etwas will, ist also nach Scotus der absolute Grund der Zufälligkeit in der Welt, und man darf daher nicht weiter fragen, warum der göttliche Wille dieses gewollt habe? *Sentent.* I. dist. 8. q. 5. Et ideo hujus, quare voluntas voluit hoc, nulla est causa nisi quia voluntas est voluntas; sicut hujus, quare calor est calefactivus, nulla est causa, nisi quia calor est calor, quia nulla est prior causa. Dieses führt aber zuletzt eben dahin, wohin der Determinismus will, auf Fatalismus.

Freiheit hat nothwendig eine Unvollkommenheit mit sich verbunden, nämlich die passive Potentialität und Veränderlichkeit des Willens; die zweite ist ohne Unvollkommenheit, ja selbst nothwendig zur Vollkommenheit, weil jedes vollkommene Vermögen nach allem dem streben kann, was seiner Natur nach ein Object des Vermögens ist. Und so muß die Freiheit des ersten Wesens gedacht werden. Es ist die Freiheit zu entgegengesetzten Objecten ohne Veränderlichkeit und ohne Differenz zu den entgegengesetzten Acten des Wollens und Nichtwollens. So wie unser Wille durch verschiedene Acte des Wollens nach verschiedenen Objecten streben kann, so kann der göttliche Wille durch ein einfaches uneingeschränktes Wollen auf alle mögliche Objecte des Willens auf einmal gehen. Könnte er nur auf ein Object, und nicht auf das entgegengesetzte, was doch auch möglicher Gegenstand des Willens ist, gehen, so wäre es eine Unvollkommenheit. Der Wille in uns kann als empfangend, wirkend und hervorbringend betrachtet werden, denn der Wille bringt Thätigkeiten hervor, er wirkt wesentlich durch das Wollen, und empfängt selbst sein Wollen. Die Freiheit des Willens scheint aber blos in seiner Wirksamkeit zu liegen. Denn in so fern er diese hat, strebt er mit derselben nach Objecten. Die Freiheit des göttlichen Willens besteht also ebenfalls nur darin, daß er ein wirksames Vermögen ist, ohne sein Wollen zu empfangen oder hervorzubringen. Indessen läßt sich doch auch eine Freiheit des göttlichen Willens, in so fern er hervorbringend ist, gedenken. Denn obgleich das Hervorbringen in der Existenz nicht nothwendig das Wirken des Willens begleitet, weil dieses in der Ewigkeit, jenes in der Zeit ist, so begleitet doch das Wirken des Willens nothwendig ein Hervorbringen in dem gewollten Seyn. So wie nun unser Wille seiner Natur nach den Thätigkeiten desselben vorhergeht, und so den Act hervorlockt, durch welchen er

in demselben Augenblicke auch den entgegengesetzten hervorbringen könnte, so ist auch der göttliche Wille selbst durch sein Wollen der Natur nach vorhergehend vor jeder Richtung auf ein Object, und beziehet sich auf jedes Object zufällig, so daß er in demselben Augenblicke auf das entgegengesetzte Object sich richten könnte [391]). Die Gewißheit der Erkenntniß kann nun entweder so erklärt werden, daß der göttliche Verstand die Bestimmung des göttlichen Willens siehet, daß etwas seyn werde, und dieses als gewiß erkennet, weil er weiß, daß der göttliche Wille unveränderlich und unaufhaltbar ist, oder zweitens, daß der Verstand einfache Vorstellungen, deren Verbindung in der Sache zufällig ist, oder auch eine Verbindung von Vorstellungen ohne bestimmte Bejahung und Verneinung dem Willen darstellet, und der Wille nun eine von denselben, oder eine bestimmte Verbindung wählet für einen bestimmten Fall, und dieses nun bestimmt wahr macht, auf welche Weise die Zufälligkeit des Willens mit der Nothwendigkeit der Erkenntniß in dem Verstande bestehet [392]).

Mit dieser Meinung von Gottes Freiheit als absoluten Zufälligkeit des Willens hängt auch eine andere Be-

391) Scotus ibid. Ipsa etiam voluntas divina libera est ad oppositos effectus. Sed haec non est prima libertas sicut nec in nobis. Remanet ergo libertas illa, quae est per se perfectionis et sine imperfectione, scilicet ad objecta opposita, ita quod sicut voluntas nostra potest diversis volitionibus tendere in diversa volibilia, ita illa voluntas potest unica volitione simplici illimitata tendere in quaecunque volibilia, ita quod si voluntas illa vel volitio esset tantum unius volibilis, et non posset esse oppositi, quod tamen est de se volibile, hoc esset imperfectionis in voluntate.

392) Scotus ibid.

Behauptung von Gottes absoluter willkürlicher Macht zusammen. Schon Abälard hatte die Frage aufgeworfen, ob Gott die Welt anders oder besser hätte machen können, als er sie gemacht hat, doch blos in Beziehung auf Gottes Macht, und sie bejahend beantwortet. Dieses thut auch Scotus, aber zugleich in Beziehung auf den gesetzgebenden Willen Gottes. Jene Frage war nämlich aus dem Grunde verneinet worden, weil sonst Gott unordentlich handeln könnte. Diese Folge läugnet nun Scotus, und bedient sich folgendes Raisonnements. In einem Wesen, welches durch Verstand und Willen einem Gesetz gemäß, aber mit Freiheit, also auch dem Gesetz nicht gemäß, handeln kann, unterscheidet man richtig die geordnete und die absolute Macht. Daher unterscheiden auch die Juristen, etwas de facto, d. i. nach dem absoluten Vermögen, und etwas de jure, d. h. nach dem geordneten Vermögen, den Gesetzen, den Vorschriften, der gesunden Vernunft gemäß, thun. Hier müssen aber zwei Fälle unterschieden werden. Das Gesetz, welches das Recht bestimmt, ist entweder in der Gewalt des Handelnden, oder nicht. In diesem Falle darf seine absolute Macht die rechtmäßige Macht nicht überschreiten; denn dann gilt dieses Gesetz unveränderlich für diesen Handelnden, und jede Handlung, die mit demselben nicht übereinstimmt, ist nicht rechtmäßig und ordentlich, weil er verbunden ist, jenes Gesetz, das über ihm ist, zu befolgen. Daher handeln alle, welche dem göttlichen Gesetz unterworfen sind, unrecht, wenn sie nicht nach demselben handeln. Das Gegentheil aber findet in dem ersten Falle Statt, wo das Gesetz in der Gewalt des Handelnden ist, d. i. von ihm die Gültigkeit des Gesetzes abhängt. Denn dann kann er recht handeln, wenn er ein Gesetz übertritt, weil er ein anderes Gesetz, das recht ist,

auf-

aufstellen kann. Seine absolute Macht ist gleich seiner rechtmäßigen Macht. Es gibt gewisse allgemeine Gesetze, welche den willkürlichen Handlungen etwas mit Recht vorschreiben, und von dem göttlichen Willen, nicht aber von dem göttlichen Verstande, gegeben sind. Der göttliche Verstand stellt ein solches Gesetz, z. B. wer die Herrlichkeit erhalten soll, muß erst die Gnade empfangen; gefällt es Gottes freiem Willen, so ist das Gesetz recht. Gott kann nun nach den von ihm festgesetzten Gesetzen handeln, und dann ist es seine rechtmäßige Macht, aber auch vieles thun, was nicht mit jenen Gesetzen übereinstimmt, und dann ist es seine absolute Macht. Aber die eine gehet so weit, als die andere. Denn die Gültigkeit des Gesetzes, nach welchem das Rechthandeln bestimmt wird, stehet in seiner Macht. Denn so wie Gott anders handeln kann, so kann er auch ein anderes Gesetz machen, welches eben so gut und gültig ist, als das erste; denn kein Gesetz ist recht und gut, als in so fern es von seinem Willen angenommen ist. Wenn Gott etwas thäte nach einem Gesetz, welches von einem früheren abweicht, so würde dieses zwar nicht recht seyn nach dem ersten, aber nach dem zweiten. Also mag Gott thun, was er will, so ist es immer recht, darum weil er es will[393].

So

393) Scotus ibid. dist. 44. In omni agente per intellectum et voluntatem, potente conformiter agere legi rectae, et tamen non necessario agere conformiter legi rectae, recte est distinguere potentiam ordinatam a potentia absoluta. Et ratio hujus est, quod potest agere conformiter illi legi rectae, et tunc secundum potentiam ordinatam; ordinata enim est, in quantum est principium exequendi alia conformiter legi rectae secundum ordinem praefixum ab illa lege; et potest agere praeter illam legem

So hatte Scotus um das Gebiet der rationalen Theologie sich nicht wenig Verdienst erworben, indem er die bisher vorhandenen Beweise schärfte, oder strengere an die Stelle derselben setzte, indem er selbst Einiges zu demonstriren suchte, worin sich die menschliche Vernunft noch nicht versucht hatte. Doch er war nicht allein bestrebt, das Wissen in diesem Gebiete zu erweitern und zu befestigen, sondern auch es zu beschränken, indem er nicht allein manche Beweise für die Sätze der kirchlichen Dogmatik unzureichend fand, sondern selbst auch manche Eigenschaften Gottes für Gegenstände des Glaubens, aber nicht

legem vel contra eam, et in hoc est potentia absoluta excedens potentiam ordinatam. Et ideo non tantum in Deo, sed in omni agente libere, qui potest agere secundum dictamen rectae rationis vel rectae legis, ut praeter talem legem et contra eam, est distinguere potentiam ordinatam et absolutam. Ideo dicunt Juristae, quod quis potest hoc facere de facto, h. e. de potentia sua absoluta, vel de jure, h. e. de potentia ordinata secundum jura. — Sed quum in potestate agentis est lex et rectitudo ejus, ita quod non est recta, nisi quod statuta; tunc potest recte agere agendo aliter, quam lex illa dictat, quod potest statuere aliam legem rectam, secundum quam agat ordinate. Nec tunc potentia sua absoluta simpliciter excedit potentiam ordinatam, quae esset ordinata secundum illam legem sicut secundum priorem, tamen excedit potentiam ordinatam praecise secundum priorem, contra quam vel praeter quam facit. — Leges aliquae generales rectae de operabilibus dictantes praefixae sunt a voluntate divina, et non quidem ab intellectu divino, ut praecedit actum voluntatis divinae. Sed quum intellectus offert voluntati divinae talem legem, puta: quod omnis glorificandus prius est gratificandus, si placet voluntati suae, quae libera est, recta est lex, et ita de aliis legibus.

nicht des Wissens erklärte. Finden wir doch selbst, daß er in einer andern Schrift mehreres, was er in seinem Commentar über den Lombarden für demonstrirt gehalten hatte, zurücknimmt, und z. B. behauptet, es könne nicht apodiktisch bewiesen werden, daß Gott lebe, daß Weisheit und Intelligenz zu seinen Eigenschaften gehören, weil er inne geworden war, daß die Idee des unendlichen, vollkommensten Wesens für jeden endlichen Verstand zu groß sey, und keine Realität, wie wir sie erkennen, zu derselben passe [394]. Seine Erklärer sind nicht einig, wie sie diese merkwürdige Abweichung erklären sollen. Hugo Cavellus nimmt an, Scotus habe diese letzten Sätze nur als Einwürfe, welche hinweggeräumt werden müßten, nach Art der scholastischen Dialektik aufgestellt; Moritz von Portu glaubt dagegen, Scotus habe eingesehen, diese Sätze seyen nur durch die Vernunft wahrscheinlich, durch die positive Theologie aus Offenbarung aber als gewiß zu glauben. Keine von beiden Hypothesen ist aber zureichend, wofern wir nicht annehmen, daß Scotus durch sein dogmatisches Verfahren selbst mißtrauisch, nicht sowohl gegen den rationalen Dogmatismus selbst, als gegen einige dogmatische Behauptungen geworden sey. Die Speculation der Scholastiker hatte durch Scotus ihr

Maxi-

394) Scotus *Theoremata subtilissima.* XIV. Non potest probari, Deum esse vivum, tum quia ordo hoc non concludit, sol non vivit, bos vivit; tum quia haec non est differentia aliqua entis nec communis omnibus entibus, vel ejus oppositum, sed tantum sunt differentiae corporis corruptibilis; tum quia primum habet perfectionem nobiliorem vita, sicut et sol habet, non tamen vivit. — Non potest probari, Deum esse sapientem vel intelligentem.

Maximum erreicht, und sie fing eben darum auch schon wieder zu sinken an.

Die Moralphilosophie hat Scotus nicht mit demselben Interesse als ein System bearbeitet, wie Thomas. In dem Commentare über den Lombarden mußte er freilich einige praktische Religionswahrheiten berühren; er ist aber bei denselben weit kürzer, und hebt immer mehr in denselben dasjenige heraus, was Stoff zu speculativen Fragen geben konnte. Auch sind dieses nur abgerissene Untersuchungen ohne systematische Einheit, und keine seiner Schriften führet uns darauf, anzunehmen, daß er ein lebendiges Interesse für das System der Moralphilosophie gehabt. Die Grundsätze ferner, welche er hier und da in Ansehung des Praktischen äußert, sind ziemlich lax, weil er mit größerer Consequenz die Folgesätze entwickelt, welche sich aus seinem theoretischen System ergaben; aber eben daraus läßt sich auch mit Recht schließen, daß er die praktischen Wahrheiten nach ihrem ganzen Umfange und nach ihren letzten Gründen nicht mit ganzer Aufmerksamkeit untersucht habe.

Der erste Fundamentalsatz der praktischen Religionslehre ist, daß Gott als das höchste Wesen nach seinem subjectiven Willen Gesetze für die untergeordneten freien Wesen geben, und sie wieder aufheben, oder auch von denselben dispensiren kann, wie er will. Es gibt in Gott keine objective praktische Wahrheit, nach welcher sein Wille sich richten müßte. Nur von solchen praktischen Grundsätzen, deren Verknüpfung aus den Begriffen erhellet, d. h. die theoretisch erkannt werden, kann Gott nicht dispensiren, nicht darum, weil sein Wille nothwendig jenen Wahrheiten beistimmen müßte, denn dadurch würde die Zufälligkeit

ligkeit seines Willens aufgehoben, sondern weil sein Wille mit denselben (zufällig) einstimmig ist [395]).

Der zweite Fundamentalsatz ist: Gott zu lieben, weil er das vollkommenste Wesen ist, und diese Liebe die einzige nothwendige Bedingung des höchsten Endzwecks des Menschen, der Seligkeit, ist. Was aus diesem Satze unmittelbar und nothwendig folgt, das ist eine nothwendige praktische Wahrheit, deren Inbegriff das Naturgesetz

395) Scotus *Sentent.* L. III. dist. 37. utrum omnia praecepta decalogi sint de lege naturae. — Praeterea quae sunt vera ex terminis, sive sint necessaria ex terminis, sive consequentia ex talibus necessariis, praecedunt in veritate omnem actum voluntatis, vel saltem habent veritatem suam circumscripto per impossibile omni velle. Igitur si praecepta decalogi vel propositiones practicae, quae possunt formari ab eis, haberent talem necessitatem, puta quod haec essent necessaria: proximus non est occidendus, factum non est faciendum, ita quod circumscripto omni velle apud intellectum apprehendentem, tales complexiones essent sic notae, igitur intellectus divinus apprehendens talia necessario apprehenderet ea tanquam ex se vera, et tunc voluntas divina necessario concordaret istis apprehensis, vel ipsa non essent recta, et ita esset ponere in Deo rationem scientiae practicae, quod negatum est in primo. Esset enim ponere, quod voluntas ejus simpliciter necessario determinatur circa aliqua volibilia alia a se, cujus oppositum est dictum in primo, ubi tactum est, quod voluntas divina in nihil aliud a se tendit nisi contingenter. Quodsi dicatur, voluntatem creatam necessario debere conformare se istis ad hoc quod sit recta, non tamen voluntatem divinam oportet conformiter velle istis veris, sed quia conformiter vult, ideo sunt vera.

gesetz oder die Vernunftwissenschaft von dem, was recht, was zu thun und zu lassen ist, ausmacht. Alles übrige gehört nicht in das Naturgesetz, sondern ist nur positive Vorschrift des subjectiven göttlichen Willens. In Beziehung auf den Decalogus ergeben sich daraus die Folgerungen: die Gebote der ersten Tafel, mit Ausnahme des dritten, sind durchaus Vorschriften des Naturgesetzes; die Gebote der zweiten Tafel hingegen gehören nicht dahin in dem strengen Sinne, obgleich in einem weiteren, d. h. es sind weder unmittelbare praktische Grundsätze, welche aus bloßen Begriffen eingesehen werden, noch nothwendige Folgerungen aus denselben, aber sie sind doch den ersten praktischen Principien sehr angemessen [396]. Denn wenn wir jenen Satz des positiven Rechts annehmen: man muß in der bürgerlichen Gemeinschaft friedlich leben, so folgt daraus nicht nothwendig, daß jeder einen eigenthümlichen Besitz haben müsse; denn das friedliche Zusammenleben wäre möglich, wenn auch alles gemeinschaftlich besessen würde; es würde auch selbst dann nicht unumgänglich nothwendig seyn, wenn vorausgesetzt würde, daß die Zusammenlebenden schwach

396) Scotus ibid. Aliqua possunt dici esse de lege naturae dupliciter. Uno modo tanquam prima principia nota ex terminis vel conclusiones necessario sequentes ex eis — et in talibus non potest esse dispensatio. — Sed talia non sunt quaecunque praecepta secundae tabulae, quia rationes eorum, quae ibi praecipiuntur vel prohibentur, non sunt principia practica simpliciter necessaria, nec conclusiones simpliciter necessariae. Non enim in his, quae praecipiuntur, ibi est bonitas necessaria ad bonitatem ultimi finis, convertens ad finem ultimum, nec in his, quae prohibentur, est malitia necessario avertens a fine ultimo, quin si bonum istud non esset praeceptum, posset finis ultimus amari et attingi, etsi illud malum non esset prohibitum,

schwach seyen. Indessen stimmt doch ein getrennter eigenthümlicher Besitz für schwache Personen trefflich zu der Forderung des friedlichen Zusammenlebens, weil die Schwachen mehr eigene als gemeine Güter besorgen, und sich die letzten mehr als der Gemeinheit und den Aufsehern des Staats anzueignen streben, woraus Streit und Störung erfolgen müsse. Dagegen macht sich Scotus die Instanz, daß die Apostel die Gebote des Decalogus schlechthin als Pflichten vorschreiben, daß Jesus sagt, Gott und seinen Nächsten lieben, sey der wesentliche Inhalt des Gesetzes und der Propheten, ferner, die Liebe des Nächsten folge aus der Liebe Gottes, und daher seyen alle Gebote der zweiten Tafel nothwendige Folgen des ersten Gebots, welches die Liebe Gottes vorschreibt, und unterstützt den letzten Gedanken noch durch folgende Gründe. Die vollkommene und rechte Liebe Gottes kann im strengen Sinne nicht Eigenliebe (zelus) seyn, weil die Liebe eines gemeinen Gutes als eines eigenthümlichen nicht recht ist; auch ist sie nicht vollkommen, wenn man nicht will, daß das Geliebte zugleich von Andern geliebt werde.

bitum, staret cum eo acquisitio finis ultimi. — Illa sunt stricte de lege naturae, quia sequitur necessario, si est Deus, est amandus ut Deus, et quod nihil aliud est colendum tanquam Deus, nec Deo est facienda irreverentia; et per consequens in istis non potest Deus dispensare, ut aliquis possit licite facere oppositum talis prohibiti. — Alio modo dicuntur aliqua esse de lege naturae, quia sunt multum consona illi legi, licet non sequantur necessario ex principiis practicis, quae nota sunt ex terminis, et omni intellectui apprehendenti sunt necessario nota. Et hoc modo certum est, omnia praecepta etiam secundae tabulae esse de lege naturae, quod eorum rectitudo valde consonat primis principiis practicis necessario notis.

werde. Soll also Gott recht und vollkommen geliebt werden, so folgt, daß, wer Gott liebt, auch wollen muß, daß auch der Nächste Gott liebe; und durch dieses Wollen wird der Nächste, und zwar allein aus christlicher Liebe (charitate) geliebt. Diese Einwürfe läßt er aber nicht gelten, sondern entkräftet sowohl die Gegengründe, als die Autorität Jesus und der Apostel. Erstens. Das Gebot, du sollst Gott lieben, ist in dem Naturgesetz nicht als positive, sondern nur als negative Vorschrift enthalten. Das Naturgesetz verbietet nur, Gott zu hassen, ob auch positive zu lieben, das ist noch zweifelhaft. Nun folgt aber aus der negativen Liebe Gottes nicht die Liebe des Nächsten. Zweitens. Aus der Vorschrift, liebe Gott, folgt nicht die Nothwendigkeit des Wollens, daß der Nächste auch Gott liebe. Ich darf nicht wollen, daß ein gemeines Gut nur Einem allein gehöre, und nicht von einem Andern geliebt werde; aber ich muß nicht nothwendig wollen, daß dieses Gut einem Andern angehöre, wenn es mir nicht gefällt, daß es sein sey, so wie Gott, der Einen und nicht den Andern prädestinirt, will, daß ein Gut dem Prädestinirten, und nicht dem Andern gehöre. Was die Vollkommenheit der Liebe betrifft, welche das Einschließen eines Dritten in dieselbe voraussetzt, so ist dieses zwar wahr von demjenigen, dessen Freundschaft dem Geliebten gefällt, aber nicht aus dem Naturgesetz gewiß, wessen Liebe dem geliebten Gott angenehm sey. Drittens. Wenn es indessen auch ein strenges Gebot des Naturgesetzes wäre, den Nächsten zu lieben, in dem Sinne, wie es eben erklärt worden ist, so folgen doch daraus die Vorschriften der zweiten Tafel keinesweges, daß man nämlich nicht wollen dürfe, einen Andern zu tödten in Ansehung des Guten einer besonderen Person, nicht ehebrechen in Ansehung des Guten einer verbundenen Person, nicht stehlen in Ansehung der Glücksgüter; daß man wollen müsse, den Aeltern

Aeltern Ehrerbietung durch Ehre und Ernährung zu erzeigen, weil es möglich ist, daß ich wollen kann, der Nächste liebe Gott, so wie ich Gott lieben soll, und doch zugleich nicht wolle, daß er dieses oder jenes Gut habe oder besitze. Viertens. Was die Autoritäten Jesus und Paulus betrifft, so kann man sagen, daß Gott damals der Liebe des Nächsten eine ausdehnende Erklärung de facto gegeben, und mehr zu ihr gerechnet habe, als was sie nach dem Naturgesetz in sich begreift, nämlich auch den Willen, daß der Nächste gewisse Güter habe, oder das Nichtwollen des entgegengesetzten Uebels [397]).

Diese auffallenden Sätze hatten übrigens keinen Einfluß auf den Inhalt der damals herrschenden Sittenlehre. Alle Sittenvorschriften werden von Gott abgeleitet, und das Princip der Sittlichkeit in der Gesinnung gesetzt, alle Handlungen auf Gott zu beziehen, und sie aus Liebe zu Gott zu thun. Diese Gesinnung macht die Gränze zwischen guten und bösen Handlungen, zwischen welchen es aber indifferente Handlungen gibt, die weder zu den guten verdienstlichen, noch zu den bösen verdammlichen gehören (actus indifferentes). Denn kein Mensch ist nothwendig verpflichtet, ohne Unterlaß an Gott zu denken, und seine Handlungen ohne Ausnahme actua-

397) Scotus ibid. Et tunc ad autoritates Pauli et Christi potest dici, quod Deus nunc de facto explicavit dilectionem proximi ultra illud, quod includit, in quantum sequitur ex principiis legis naturae, ita quod licet, ut concluditur ex principiis legis naturae, non contineat nisi velle proximo ipsum diligere Deum in se, tamen, ut explicatum est, includit esse volendum bona illa, vel saltem esse non volendum proximo mala opposita, ut injuste sibi auferre vitam corporalem, fidem conjugii, bona temporalia.

actualiter oder virtualiter auf Gott zu beziehen. Eben so wenig kann man annehmen, daß Gott die Menschen zu einer schwierigen Sache habe verpflichten wollen [398]. Uebrigens schränkte Scotus die Augustinischen Begriffe von einem absoluten sittlichen Unvermögen, von der Nothwendigkeit der Gnade zu allem Guten, daß der Mensch auch nicht einmal den Wunsch nach sittlicher Besserung äußern könne, wenn er sich selbst überlassen sey, und nicht durch die vorbereitende Gnade angetrieben werde, mit Recht ein. Man würde dadurch, wie er ganz recht bemerkt, die Menschen ganz und gar verkehrt machen, und alles wirksame Streben selbst blos zu legalen Handlungen, wodurch sie doch geschwinder und besser der göttlichen Gnade empfänglich gemacht werden, in ihnen in der Wurzel zernichten [399].

Die Schule des Scotus zeichnete sich durch subtilen Disputirgeist und durch Streitigkeiten mit den Thomisten

398) Scotus *Sentent.* II. dist. 41.

399) Scotus ibid. dist. 28. Hoc dicere non videtur aliud, quam pervertere omnes, qui semel commiserunt peccatum mortale, ut nullum bonum opus ex genere postea faciant, ad quod tamen alias sunt astricti, cum tamen suadendi sint et monendi ad oppositum, ut scilicet faciant bona opera ex genere, quia illa disponunt eos ad gratiam citius et facilius obtinendam. Similiter existens in caritate potest facere aliquod opus praecepti, non tunc motus ex caritate, sed ex pietate et mansuetudine naturali vel ex aliquo alio, non referendo tunc actualiter ad finem ultimum, ita quod ista impletio operis praecepti non esset sibi meritoria. Quod si teneretur servare praeceptum secundum intentionem mandantis, ut scilicet per ipsum possit finem pertingere; tenetur tunc ad meritum, et tunc peccaret mortaliter faciendo tale opus, quod est bonum ex genere et ex praecepto, quod est absurdum.

misten aus. Stoff zu Streit gaben die abweichenden Behauptungen des Scotus sowohl in der Theologie, als in der Philosophie, in hinreichender Menge, und die Eifersucht zwischen dem Franciscaner und Dominicanerorden war außerdem schon im Stande, Materie zum Streit auf dem Gebiete der Speculation, wo theologische und philosophische Autoritäten mit der Vernunft einstimmig gemacht werden sollten, zu erzeugen, wenn sie nicht schon gegeben gewesen wäre. Wahrheit und Wissenschaft gewannen aber bei diesen Streitigkeiten wenig, weil bei allem Streben, der Uneinigkeit durch Gründe, durch Entwickelung und Bestimmung der Begriffe ein Ende zu machen, doch selbst vorgefaßte Meinungen und Autoritäten Einfluß auf dieses Verfahren hatten, und der Gebrauch der Begriffe selbst erstlich Regeln und Grundsätzen unterworfen werden mußte, die noch nicht gefunden waren. Es konnte daher auch selbst nicht Einhelligkeit in den Urtheilen dadurch erreicht werden. Wenn auch die Scotisten und die Thomisten in gewissen Punkten unter einander übereinstimmten, weil sie einmal für die Behauptungen ihres Oberhaupts hatten Partei nehmen wollen, zum Theil auch wohl müssen, so trennten sie sich doch selbst wieder unter einander in den meisten Punkten. Wir können aber diese verschiedenen Parteien der beiden Schulen und ihre Streitigkeiten nicht weiter in das Einzelne verfolgen, weil dazu eine Ausführlichkeit gehört, die außer dem Plane dieses Werkes liegt. Nur einer von den Schülern des Scotus macht Epoche, und von diesem wird in der folgenden Periode gehandelt werden. Von den übrigen Realisten, welche entweder zur Schule des Thomas oder des Scotus gehören, oder auch zwischen beiden stehen, müssen hier nur noch Einige, die sich als Denker auszeichneten, mitgenommen werden.

Franciscus de Mayronis, einer der berühmtesten Schüler des Scotus nächst dem Occam, war zu Mayrone, oder nach Andern in der Stadt Digne in dem Kirchsprengel von Embrun geboren, und gleich seinem Lehrer ein Minorit. Durch Commentare über Aristoteles, Augustinus und Anselmus, besonders aber über den Lombarden, und andere philosophische und theologische Schriften, hat er sich nicht weniger unter seinen Zeitgenossen berühmt gemacht, als durch die Einführung der Sorbonischen Disputationen (Actus Sorbonicus), in denen jeden Freitag den Sommer hindurch ein Respondent ohne Präses von 5 Uhr Morgens bis 7 Uhr Abends ohne alle Unterbrechung gegen jeden Opponenten, der auftreten wollte, disputirte. Nach Art des Zeitalters erhielt er die Ehrentitel Doctor illuminatus, acutus, auch Doctor abstractionum. Er starb im J. 1325 zu Piacenza, nachdem er 2 Jahre vorher den theologischen Doctorhut erhalten hatte. Er folgt im Allgemeinen seinem Lehrer, sucht aber mehreren Gedanken desselben mehr Deutlichkeit und Bestimmtheit zu geben; zuweilen führt ihn sein denkender Geist auf neue Ideen, zuweilen aber auch, wie das wohl nicht anders seyn konnte, auf leere Grübeleien.

Franz beeiferte sich, das menschliche Wissen nach dem Vorgange seines Lehrers nicht allein zu behaupten, sondern auch zu begründen. Dieses erforderte ein erstes Princip, welches, ohne einer Demonstration zu bedürfen, jede Demonstration begründet. Denn die Reihe des Bedingten in der Erkenntniß setzt nothwendig einen ersten Grund voraus, wie die Reihe der Ursachen eine erste Ursache. Dieses erste Princip muß das höchste Allgemeine, nothwendig und unwandelbar seyn, und ist der Satz: von Jedem ist die Bejahung oder die Verneinung wahr, aber von keinem zugleich.

gleich. Der Gegenstand desselben ist das Ding überhaupt, als das allgemeinste Subject, welches allein zu dem allgemeinsten Grundsatze passen kann. Seiner Allgemeinheit wegen muß es auf Alles, selbst auf die Gottheit, anwendbar seyn. Hier aber traf er auf eine alte Streitfrage: ob Gott mit den Geschöpfen unter einen Geschlechtsbegriff gehöre, welche nicht allein von den Alexandrinern, sondern selbst auch von Scotus war verneinet worden. Franz suchte für diese bejahende Meinung Gründe auf, durch welche er aber in neue Schwierigkeiten sich verwickelte. Ist ein Begriff in Beziehung auf ein Object gewiß, ein anderer aber nicht, so ist jener in jedem Falle derselbe mit diesem. Mehrere haben mit Gewißheit von Gott eingesehen, daß er ein Ding überhaupt, aber gezweifelt, ob er ein endliches oder unendliches Ding sey; sie haben also mit dem endlichen und unendlichen Dinge denselben Begriff verbunden. Der Begriff Ding überhaupt wird folglich von Allen auf dieselbe Weise gedacht, und drückt in allen dieselbe Realität aus. Denn Dinge sind desselben Wesens, wenn sie unter allgemeinen Begriffen stehen, und durch dieselben unterschieden werden. So haben Gott und die Geschöpfe einerlei Wesen, weil sie durch die Begriffe Endlich und Unendlich, Abhängig und Unabhängig unterschieden werden. Ferner haben entgegengesetzte Dinge Etwas gemeinschaftlich; Gott und das Geschöpf sind entgegengesetzt, also haben sie eine gemeinsame Bestimmung, diese nämlich, daß sie Dinge sind. Ist nun aber Gott, in so fern er durch denselben gemeinsamen Begriff gedacht wird, auch wirklich ein Ding in demselben objectiven Sinne, wie es die Geschöpfe sind? Wäre dieses, so könnte Gott nicht absolut einfach und das erste aller Wesen seyn, denn er wäre aus Geschlecht und Differenz zusammengesetzt, und das Ding überhaupt, als das Höhere, würde einfacher als

Gott

Gott seyn. Franz wußte sich aus diesem Labyrinthe nicht anders, als durch den Satz herauszuziehen: Ding und Wesen wird von Gott nicht als genus, sondern nur als Name (denominative) gebraucht, wodurch die erste Behauptung wieder umgestoßen wird. Noch weiter behauptet er, daß das wirkliche Ding und das Gedankending, weil sie contradictorisch entgegengesetzt sind, keinen gemeinsamen Begriff haben, und daß, weil dem Dinge Wahrheit, Güte, Vollkommenheit beigelegt wird, diese Prädicate aber von dem Subjekte verschieden sind, die Verschiedenheit diesen dreien gemein ist, die Verschiedenheit noch ein höherer Begriff ist, als das Ding; daß, weil es Verschiedenheiten gibt, es auch Etwas ursprünglich verschiedenes (primo diversum) geben müsse, welches mit Andern nichts gemein hat. Daher suchte er die Hauptunterschiede der Dinge, die ihnen an sich zukommen, und nicht in unserer subjectiven Vorstellungsart gegründet sind, zu bestimmen. Er nahm deren vier an, einen wesentlichen, realen, formalen und quantitativen. Die Erklärungen, die er davon gibt, so wie die Regeln für ihre Anwendung, sind theils dunkel, theils unbestimmt, verrathen indessen doch das Streben, den Gebrauch der Begriffe auf Regeln zubringen.

Die Verhältnisse, ihre Realität oder Nichtrealität, war damals ein sehr wichtiger Gegenstand, wie es bei dem Realismus nicht anders seyn konnte, und daher suchte auch Franz darüber Licht zu verbreiten. Das Verhältniß erklärt er fehlerhaft durch ein Ding, das sich auf ein anderes bezieht (ens ad aliud), und leitet sogleich eine Folge für das objective Seyn ab, daß kein Ding sich selbst hervorbringen, sich selbst bewegen, oder auf sich selbst wirken könne. Daß die Relation

nicht

nicht Etwas blos logisches, sondern objectiv gegründet sey, soll durch folgende Gründe bewiesen werden. Was die Sinne erkennen, das ist real; die Sinne erkennen viele Verhältnisse, als die Entfernung der Sonne von der Erde; es kommt ihnen demnach Realität zu. Die Hervorbringung ist etwas Reales, denn der Verstand kann nicht alles hervorbringen, und drückt ein Verhältniß des Hervorbringenden zu dem Hervorgebrachten aus. Daß zu den Verhältnissen der Dinge zwar ein objectiver Grund sey, aber doch der Begriff derselben erst durch den Verstand bewirkt werden müsse, und also die Relation überhaupt sich theils auf die Objecte, theils auf den Verstand gründe, wie Einige behauptet hatten, nahm Franz nicht an. Denn, sagte er, ein Ding muß entweder ein wirkliches oder ein Gedankending seyn, kann aber beides nicht zugleich seyn, weil beides contradictorisch entgegengesetzt ist. Die Relation ist also etwas Reales, zwar keine Substanz, aber doch kein Unding (ens prohibitum), sondern nur ein Modus, eine Beschaffenheit, welche existiren, aber auch nicht existiren kann. Der Relation kommt also Realität zu, ihrem Fundamente auch. Worin ist die Realität beider unterschieden? Ohne diese aufgeworfene Frage zu beantworten, beweist er aus dem Satze, daß zwei Dinge real verschieden sind, die ohne einander entstehen und vergehen, daß die Relation und ihr Fundament real verschieden sind.

Wie Franz, der ein Realist war, die alte Streitfrage, welche die Nominalisten und Realisten trennte, ansah und entschied, verdient hier bemerkt zu werden, zumal da er selbst eine besondere Vorstellung über die Existenz des Allgemeinen hatte. Er führt über diese vier verschiedene Meinungen an, die er alle verwirft. Erstens. Das Allgemeine existirt blos in dem Verstande.

Diese

Diese hebt alle reale Erkenntniß auf. Zweitens. Das Allgemeine existirt nicht in dem Verstande, sondern in den Objecten selbst, und zwar in den individuellen, von denen es nicht verschieden ist. Das Allgemeine, erwiedert er, gehet vor dem Besonderen her, und kann also auch ohne dieses seyn. Drittens. Das Allgemeine existirt theils in dem Verstande, theils außerhalb demselben. Allein das Allgemeine würde dann zugleich ein reales und ein Gedankending seyn, welches wegen der contradictorischen Entgegensetzung nicht möglich ist. Viertens. Das Allgemeine existirt objectiv in dem Verstande, subjectiv außer demselben. Allein dieses gilt auch von individuellen Qualitäten, z. B. von Farben. Seine eigene Meinung ist um nichts befriedigender; sie entstand aus der Verlegenheit, in welche ihn das Vorurtheil, das Allgemeine müsse etwas Reales seyn, und die Unmöglichkeit, das objective Seyn desselben zu bestimmen, verwickelte. Das Allgemeine, sagt er, ist an sich selbst und der Wirklichkeit nach weder in dem Verstande, noch in den Objecten; es existirt vielmehr in beiden nur zufällig (per accidens). Dem Allgemeinen kommt keine wesentliche Existenz im Verstande zu, denn sonst würde der Mensch nicht existiren, wenn er in dem allgemeinen Begriffe nicht gedacht würde; aber es existirt auch nicht wesentlich außer dem Verstande, denn sonst müßte der Mensch nothwendig existiren, sobald als das Allgemeine gedacht wird. — Was ist diese zufällige Existenz, und worin unterscheidet sie sich von der wesentlichen? Ueber diese Frage gehet er mit Stillschweigen hin.

Die Beweise für Gottes Daseyn a priori verwirft Franz als unbrauchbar und nichtig, weil diese Beweise nicht anders, als aus der Definition geführt werden könnten, Gott aber als das absolut Einfache

sache schlechthin keiner Definition fähig sey. Dagegen gibt er eine Demonstration von der Einheit Gottes, die blos Schein erregt. Bei dem Begriffe des vollkommensten Wesens sucht er ein positives Merkmal von dem, was reine Vollkommenheit oder Realität sey, auf, und findet es darin, eine reine Realität sey dasjenige, was besser sey, als Alles mit ihm nicht zugleich mögliche, wodurch nichts erklärt wird. Gottes Eigenschaften, als Wille und Verstand, sind real verschieden; die Annahme real verschiedener Vollkommenheiten Gottes streitet aber nicht mit der Einfachheit Gottes. Dieses suchte er durch folgendes nichts beweisendes Raisonnement darzuthun. Es gibt Dinge, die verschieden sind, ohne vereinigt zu seyn. Vereinigte Dinge sind aber allemal verschieden, weil nichts mit sich selbst vereinigt werden kann. Was zusammengesetzt ist, ist nothwendig auch vereinigt; aber nicht alles, was vereinigt ist, ist zusammengesetzt. In Christo war die göttliche und menschliche Natur vereinigt, ohne daß in der Natur Christi eine Zusammensetzung war. Was sich auflösen läßt, ist aus demjenigen zusammengesetzt, worin es aufgelöst werden kann. Es gibt aber zusammengesetzte Körper, wie die himmlischen Körper, die keiner Auflösung fähig sind. Die Unveränderlichkeit Gottes folgert Franz aus dem Begriffe des vollkommensten und nothwendigen Wesens. Aber dann entsteht die Schwierigkeit, wie Gott die Welt habe schaffen können, da alsdann eine neue Beziehung zum Geschöpf, also eine Veränderung hinzukommt, welche so gehoben wird. Daraus, daß Gott bei dem Schaffen aus Ruhe in Bewegung, vom Nichtwollen zum Wollen übergeht, folgt noch keine Veränderung in Gott. Die Veränderung gehet nicht in Gott, sondern in dem Geschöpfe, nicht in dem Wollen, sondern in dem Objecte des Wollens vor 400). Ein

400) Franc. Mayronis in l. I. *sentent.* Prooemium. dist.

Ein Zeitgenosse des letzten Scholastikers, Hervāus Natalis, aus Bretagne gebürtig, erst Mönch und zuletzt General des Predigerordens, Lehrer der Theologie und in späteren Jahren Rector der theologischen Facultät zu Paris (er starb 1323 zu Narbonne), ist nicht weniger subtiler Denker, als Franz Mayronis, aber oft noch unverständlicher. Er philosophirt, wie dieser, in dem Geiste seines Zeitalters, um durch Gegeneinanderhalten mehrerer Gründe und Gegengründe, wie sie sich bei den Vorgängern finden, dialektisch die Wahrheit zu finden. Er war entschiedener Realist aus der Schule des Thomas, und vertheidigte diesen gegen die kühnen Angriffe des Dūrand. Wir führen nur einige seiner Untersuchungen an, in so fern aus denselben, in Vergleichung mit den Behauptungen des Mayronis und des Dūrand am Ende dieser Periode, der Standpunkt der philosophischen Cultur und der Werth der damals herrschenden Streitigkeiten beurtheilt werden kann.

Das Gedankending wurde auf sehr verschiedene Weise erklärt. Einige nahmen es für etwas Subjectives in der Seele entweder schlechthin in logischem Sinne, oder so, daß die Vorstellungen und Begriffe für Gegenstände selbst genommen wurden. Gegen das Erstere streitet, daß das Gedankending und das wirkliche Ding einander entgegengesetzt sind, und das, was als Subject in der Seele ist, wie Thätigkeiten der Seele, Wissenschaften, Fertigkeiten, dem wirklichen Dinge nicht entgegen ist; gegen das Zweite, daß das Allgemeine von dem Individuellen nicht wirklich getrennt, der individuelle Gegenstand immer auch zugleich der Gegenstand im Allgemeinen ist, das Allgemeine folglich in dem Individuellen

dist. 29. 47. II. 2. 8. 9. Tiedemanns Geist der speculativen Philosophie, 5 B. S. 95 — 124.

duellen wirklich existirt. Andere betrachteten dagegen das Gedankending als etwas Objectives, welches durch die Objecte in dem Verstande bestimmt werde, was in dem Verstande ist, entweder als Accidenzen, Begriffe, Fertigkeiten, oder als etwas, das der Verstand objectiv wahrnimmt und erkennt (quod prospicit intellectus). Dieses letztere ist in dem Verstande entweder als erkanntes Object, oder als Etwas, das aus dieser Erkenntniß und keiner andern entspringt. Nur dieses letzte ist dem Hervay das Gedankending. Der Unterschied zwischen der Gattung und den Differenzen wurde von Einigen als real angenommen, so daß jeder Art zwei Formalitäten zukämen, die Gattung und die Differenz. Diese Meinung bestreitet Hervay, und nimmt an, daß die höchste Gattung mit allen Differenzen bis auf die niedrigste Art herab einerlei Sache bezeichne, und die Differenzen in Beziehung auf verschiedene Dinge in derselben einzigen Sache gegründet seyen, ohne erklären zu können, wie die verschiedenen Beziehungen und Differenzen auf diese Art erklärt werden können. Die reale Verschiedenheit der Relation von ihrem Fundament, die von Vielen, wie von Franz von Mayronis angenommen wurde, läugnete Hervay. Die Relation unterscheidet sich von dem Absoluten dadurch, daß die erstere auf ein anderes sich bezieht (habet terminum ad quem), dieses Andere aber nicht in das Absolute setzt, und daher demselben nichts Neues hinzufügt. Die Relation drückt zweierlei aus: 1) etwas Positives in dem Dinge selbst, das bezogen wird; 2) Etwas, worauf bezogen wird. In Ansehung des Erstern ist das Verhältniß nicht von seinem Fundamente real verschieden, wohl aber in Ansehung des Andern. — Eine subtile Frage betraf den Unterschied des Ganzen und seiner Theile. Hervay führt zwei Beantwortungen an, die er aber verwirft, und gibt eine dritte, die nicht befriedigender ist,

weil

weil sie hinter diesem Verhältnißbegriffe immer etwas Reales, trotz den Worten, führt. Die erste Meinung ist: das Ganze und die Theile sind real verschieden, weil die Theile in dem Ganzen sind. Da aber in der Wirklichkeit die Theile als solche nicht ohne das Ganze, und das Ganze als solches nicht ohne die Theile seyn können, so ist zwischen beiden keine reale Verschiedenheit möglich. Die zweite Meinung behauptet, das Ganze ist von jedem einzelnen seiner Theile, wohl aber nicht von allen seinen Theilen, real verschieden, denn es ist diese Theile selbst. Allein das Ganze besteht aus seinen Theilen, ist aber nicht seine Theile selbst. Denn sonst würde es als Ganzes eine Einheit, und als alle seine Theile eine Mehrheit zu gleicher Zeit seyn, was sich widerspricht. Die dritte Meinung, für welche er sich erklärt, ist, das Ganze ist von den Theilen unterschieden, aber nicht durch Etwas, was dem Ganzen zugehört, auch nicht durch seine Theile, sondern durch sich selbst (totum differt a partibus non per aliquid, quod sit aliquid ipsius totius, et non ipsum totum, sed seipso). Unterschiede es sich von den Theilen nicht durch sich selbst, sondern durch Etwas ihm zugehöriges, so könnte dieses nur entweder ein Theil, oder eine Beschaffenheit desselben seyn. Nun ist weder das erste, noch das zweite möglich, also das erste. Denn durch einen Theil kann das Ganze nicht von allen seinen Theilen verschieden seyn, eben so wenig aber durch seine Beschaffenheit, welche eben darin besteht, daß es aus seinen Theilen besteht.

Hat die Zeit in Rücksicht ihrer vollständigen Existenz Subjectivität oder Objectivität? Die letzte nimmt Hervay an, und bestreitet diejenigen, welche bloße Subjectivität behauptet haben. Zur Begründung

gründung ihrer Meinung führten sie an, daß der Begriff der Zeit ein Zählen der Augenblicke (die sie für objectiv nahmen) voraussetze, welches nur durch den Verstand möglich sey. Hervay setzte diesem Argumente folgendes entgegen. Man hebe in Gedanken alle wahrnehmende und denkende Subjecte auf, lasse aber die Existenz von objectiven Veränderungen, z. B. die Bewegung der Sonne, übrig; so kann die Sonne doch nicht in den Orten ihres Aufgangs und Untergangs zugleich seyn, sondern sie muß sich successive von dem einen zum andern bewegen. Es ist also hier eine objective Succession, also eine objective Zeit. Daß ein denkendes Subject die Zeit wahrnehme, ist zur objectiven Existenz der Zeit gar nicht erforderlich.

Die Verschiedenheit der Grade der Intension und die Gründe derselben waren schon öfter ein Gegenstand der Untersuchung gewesen, und Hervay wendete allen Scharfsinn an, um denselben ins Licht zu setzen. Grade der Intension finden blos bei den Accidenzen Statt, die entweder in den Gegenständen verschiedener Gattung vorkommen, oder doch von den Subjecten sich trennen lassen. Die Verschiedenheit der intensiven Größe gleicht der Verschiedenheit der extensiven. Da die letztere daher entspringt, daß sich mehr oder weniger Theile der Materie vereinigt haben, so kann die zweite nur daher rühren, daß sich mehr oder weniger Theile der Art in einem Accidenz verbinden, und diese sich mehr oder weniger über das Wesen eines Dinges verbreitet. Diese Erklärungsart verwirft Hervay aus dem Grunde, weil es Accidenzen gibt, die vom Subject getrennt werden können (wie z. B. ein rechter Winkel vom Triangel), und doch keine Verschiedenheit im Grade der Intension zulassen, und weil diese Trennung überhaupt das Problem nicht erklärt, da, was in verschiedenen Subjecten

ist, darum nicht in demselben Subjecte bald mehr bald weniger ist, und tritt einer andern bei, die aber eine Cirkelerklärung ist. Einige Qualitäten lassen ihrem Wesen nach verschiedene Grade der Vollkommenheit zu, oder haben eine gewisse Breite in ihrem Wesen oder Seyn (latitudinem in essentia vel in esse), vermöge deren ein Accidenz mehr oder weniger in einem Subjecte seyn kann. Diese Breite ist sehr dunkel und unbestimmt, daher veranlaßte sie wieder zwei entgegengesetzte Meinungen. Einige setzten diese Breite nämlich in die Inhärenz, Andere in das Seyn des Accidenz. Jene glaubten, dadurch, daß ein Accidenz mehr oder weniger von dem Subjecte aufgenommen werde (magis vel minus participatur), entstehe ein verschiedener Grad der Intension; diese, wohin die alten Thomisten gehörten, hielten die verschiedenen Grade der Intension nicht für specifisch, aber generisch einerlei; der geringere Grad der Wärme sey generisch einerlei mit dem höheren, aber doch numerisch von diesem verschieden, weil bei jenem die Wärme nicht sey, wie bei diesem. Hervay verwarf diese Vorstellung, weil ihr zu Folge in einem und demselben Subjecte zahllose Wärmen auf einander folgen müßten; und nimmt vielmehr an, die Vermehrung der Intension geschehe nicht so, daß ein Grad zu dem andern hinzukomme, und beide real verschieden bleiben, sondern so, daß eine vorher unvollkommene Form immer vollkommener werde, und der erhöhete Grad der Intension zwar mehr Theile, als vorher, aber nicht getrennt und außer einander befindlich, wie bei der Ausdehnung, enthalte.

Die Materie kann ohne alle Form schlechterdings nicht vorhanden seyn. Denn an sich ist sie nichts Wirkliches, sondern bloßes Vermögen, etwas zu seyn (potentia). Nichts kann aber existiren, ohne etwas wirklich zu seyn, und dieses wirkliche

liche Seyn kommt von der Form. Ohne gewisse accidentelle Form aber kann allerdings die Materie seyn, so daß sie anfangs alle gegenwärtige Formen nicht schon enthält. Wie sich aber die Form zur Materie verhalte, darüber waren nach und nach mehrere Meinungen entstanden, welche Hervay prüfte und verwarf. Man nahm entweder an, daß die Formen ihrer Möglichkeit nach ursprünglich in der Materie liegen, wodurch es der wirkenden Ursache möglich werde, sie aus der Materie hervorzuziehen, und zur bestimmten Wirklichkeit zu erheben, oder daß die Materie in die Form, oder die Materie durch die Form verwandelt werde. Das Erste kann nicht seyn, denn die Form ist ihrer Natur nach nur Wirklichkeit, und kann niemals bloße Möglichkeit werden. Liegen die Formen der Möglichkeit nach in der Materie, so muß jede Materie schon eine unendliche Menge Formen enthalten, weil eine jede zu einer unendlichen Menge von Dingen umgeformt werden kann. Dann würde ferner die Materie zu einem mitwirkenden thätigen Principe gemacht, wodurch das thätige Princip überhaupt mit der Materie zusammenfällt. Das Zweite ist darum unmöglich, weil dann die Materie ganz aufgehoben würde, und nur die Form übrig bliebe, was gar nicht zugestanden werden kann. Dasselbe läßt sich auch von dem dritten sagen. Hervay wählt einen andern Ausweg, der um nichts befriedrigender ist. Die Form ist in ihrer Entstehung und Existenz von der Materie abhängig; beides kann ihr nicht ohne die Materie zukommen; aber an sich selbst wird sie von einem der Materie mitgetheilten Principe hervorgebracht. Hierauf gründete Hervay mit einigen seiner Vorgänger die Theorie von den rationibus seminalibus, unter welchen man bald Keime, Anlagen, Anfänge der Formen, die aber noch einer Entwikkelung und Ausbildung bedürfen, bald unvollständige thätige Principe verstand, die den Dingen mitgetheilt

sind,

sind, und also nicht ursprünglich und wesentlich in der Materie liegen.

Die Möglichkeit einer ewigen oder anfangslosen Welt behauptet Hervay mit Thomas von Aquino, und sucht die Möglichkeit durch Entkräftung der Gegengründe, welche entgegengesetzt worden waren, zu erweisen. 1) Ist die Welt ewig, so ist eine unendliche Zahl möglich, weil Gott an jedem Tage einen Stein, einen Engel erschaffen, und bis jetzt erhalten konnte; so ist eine unendliche Menge verstorbener Menschen vorhanden gewesen; so ist die Zahl der verflossenen Tage unendlich. Eine unendliche Zahl ist aber widersprechend, und daher unmöglich. Dagegen erwiedert Hervay, daß die Unmöglichkeit einer unendlichen Zahl unerweislich sey. Es sey nicht nothwendig, der Ewigkeit der Welt wegen die Existenz einer unendlichen Zahl anzunehmen. Es sey denkbar, daß die unendliche Anzahl von Objecten, die Gott die Ewigkeit hindurch erschaffen, nicht zugleich, sondern successive zur Existenz komme; das Unendliche existire also nie auf einmal, und ein Fortgang ins Unendliche enthalte nichts Ungereimtes. Gott könne ferner nur eine endliche bestimmte Zahl von Seelen erschaffen haben, die aus einem Körper in den andern wanderten; es müsse also bei vorausgesetzter Ewigkeit der Welt nicht eine unendliche Zahl von Menschen existirt haben. — Es ist falsch, daß die Zahl der verflossenen Tage unendlich sey. Sie können nicht durchlaufen seyn, weil sich kein erster Tag findet, und so sey die unendliche Zahl nie da. 2) Es ist eben so unmöglich, von einem gegenwärtigen Augenblicke zu einem ersten in der Ewigkeit zu gelangen, als aus der Ewigkeit zu einem gegenwärtigen Moment herabzukommen. — Die beiden angenommenen Fälle sind einander nicht gleich. Denn wenn man von einem gegenwärtigen Moment in die Ewigkeit

Ewigkeit hinauf steigt, so hat man doch einen festen Punkt, wovon man ausgeht, welcher im umgekehrten Falle nicht ist. Man kann daher nicht von dem einen auf den andern schließen. 3) Alles, was wird, war einmal nicht; es gab demnach einen Augenblick, wo dasselbe sein Daseyn erhielt; folglich kann es nicht ewig seyn. — Der Obersatz, meint Hervay, sey nicht ganz evident, und könne daher verneinet werden. 4) Jede vergangene Kreisbewegung war einmal künftig. Was aber einmal künftig war, das kann nicht von Ewigkeit seyn. — Jede vergangene Kreisbewegung ist zwar für sich genommen einmal künftig gewesen; aber von dem ganzen Inbegriffe aller Kreisbewegungen läßt sich ein Gleiches nicht beweisen. Denn da keine erste Bewegung angegeben werden kann, so kann man auch schlechterdings keiner eine bestimmte Entfernung von der ersten beilegen.

In der Psychologie suchte Hervay den Begriff der Freiheit mehr zu entwickeln, und er verfährt dabei so, daß es scheint, als wolle er die entgegengesetzten Ansichten des Thomas und des Scotus, den Indeterminismus und Determinismus, vereinigen. Er erklärt die Freiheit für ein Princip, wodurch es zuerst und unmittelbar möglich wird, in Beziehung auf denselben Gegenstand und in demselben Augenblicke Etwas, oder das Gegentheil, conträr und contradictorisch entgegengesetzte Handlungen zu thun. Der Wille ist an sich die Ursache seiner Thätigkeit überhaupt, denn ohne ihn würde keine Willensthätigkeit seyn. Daß aber der Wille sich in einem bestimmten Falle und in Ansehung eines bestimmten Gegenstandes thätig erweist, davon muß die Ursache durchaus in der Einwirkung dieses Gegenstandes gesucht werden, und ohne diese würde überhaupt keine individuelle Willensthätigkeit Statt finden.

Aus der rationalen Theologie führen wir nur seine Gedanken über die Mehrheit der göttlichen Eigenschaften und die Vereinbarung derselben mit der Einfachheit an. Anfänglich läugnet er den realen Unterschied der göttlichen Eigenschaften, und nimmt eine bloße logische Verschiedenheit (differre ratione) an. Diese letzte kann in einem zweifachen Sinne genommen werden. Sie drückt theils eine Verschiedenheit real verschiedener Begriffe aus, theils eine Verschiedenheit der Begriffe, die aber nicht in Ansehung des Objects gilt, sondern vermöge deren ein Gegenstand mehreren Begriffen entsprechen kann. So unterscheidet sich die weiße Farbe von der Ausdehnung, dem Geschmacke, der Schwärze, obwohl sie derselbe Gegenstand ist. Der Grund davon liegt darin, daß von den mehreren Vorstellungen keine ganz dem Objecte entspricht, dieses also durch mehrere Vorstellungen ausgedrückt werden muß. Dadurch war aber die Frage von der Vereinbarkeit mehrerer Eigenschaften mit der Einfachheit noch nicht beantwortet. Zu dem Ende wirft er die Frage auf: woher kommt die Verschiedenheit der Beziehung eines Wesens auf verschiedene Begriffe? Hierüber gab es dreierlei abweichende Erklärungen, von welchen Hervay die erste und zweite verwirft, und die dritte annimmt: 1) Es ist bloß die Eingeschränktheit des menschlichen Verstandes, welche macht, daß wir das absolut Einfache unter mehreren Begriffen denken müssen. Gott denkt sich in einem und demselben Acte; wir müssen ihn durch mehrere denken. Dagegen erinnert Hervay: Dann müßten alle noch so real verschiedene Dinge real Eins seyn, wenn sie ein Verstand mit einem Blick umfaßt. Daß Gott alle seine Attribute mit einem Acte denkt, hebt den realen Unterschied derselben nicht auf. 2) Die Verschiedenheit der Attribute entspringt aus den verschiedenen Neben-

begriffen,

begriffen, welche durch die Beschäftigung des Verstandes mit einem Object hinzukommen, und sich nicht unmittelbar, sondern mittelbar durch den Hauptbegriff auf das Object beziehen. So kann ein Object einfach seyn, und doch durch verschiedene Attribute gedacht werden. — Allein die Begriffe von den Attributen Gottes sind gar nicht als Nebenbegriffe zu betrachten, die mittelbar durch Vergleichung mit dem Hauptbegriffe von Gott entstehen, sondern sie sind Begriffe, die unmittelbar auf Realitäten in der Gottheit gehen. 3) Durch die Begriffe der verschiedenen göttlichen Eigenschaften werden allerdings verschiedene Dinge bezeichnet. Nur wollte Hervay nicht diese verschiedenen Realitäten in der Gottheit so gedacht wissen, daß durch sie die Einfachheit Gottes aufgehoben werde. Dieses mußte nothwendig auf leere Logomachien und Widersprüche hinaus führen, welches sich noch mehr offenbaret, wenn er nun noch weiter fragt: ob die verschiedenen Attribute in Beziehungen Gottes auf etwas Aeußeres oder Inneres zu suchen sind, das Erstere verneinet und das Letztere bejahet. Er schließt endlich damit, daß die Verschiedenheit der Attribute daher entspringt, daß zwischen Gott und verschiedenen unserer Begriffe eine Analogie sich findet, um welcher willen wir sie Gott als Attribute beilegen, womit die oben behauptete reale Verschiedenheit der Attribute wieder aufgehoben wird[401]).

Den Beschluß in dieser Reihe von Denkern macht Wilhelm Durand aus St. Pourcain in Clermont (Durandus de Sancto Porciano), ein Prediger-

mönch,

401) Hervaei Natalis *Quodlibeta.* III. q. 1. II. q. 14. *in Sentent.* I. dist. 19. q. 21. dist. 17. q. 4. 11. dist. 1. q. 1. dist. 13. q. 1. dist. 18. q. 1. *Quodl.* I. *Sentent.* I. dist. 11. Tiedemann 5 B. S. 66 — 95.

mönch, seit 1313 Baccalaureus der Theologie zu Paris, nachher Lehrer zu Rom, und endlich seit 1326 Bischof zu Meaux. Er starb 1332, und hinterließ, außer einigen wenigen andern Schriften, einen Commentar über die Sentenzen des Lombarden, den er in seiner Jugend angefangen, und im Alter beendiget hat. In seiner Jugend war er ein eifriger Anhänger des Thomas, nachher aber trat er als ein lebhafter Gegner desselben auf, und bestritt mehrere Behauptungen desselben, besonders über die göttliche Mitwirkung. Jenes Zeitalter bezeichnete durch den Titel: doctor resolutissimus seinen Ruhm und sein Talent, schwere Aufgaben mit Leichtigkeit zu lösen. Ist auch dieser Ruhm noch zweideutig, so muß man es ihm doch zum Verdienst anrechnen, daß er als heller Kopf nicht blos auf Subtilität, sondern auch auf Deutlichkeit Rücksicht nahm, und schon dadurch allein den Knoten in den fein geschürzten dialektischen Untersuchungen, wenn auch nicht immer löste, doch etwas lüftete; noch mehr aber verdient seine Liebe zur Wahrheit, die ihn nicht selten von dem blinden und übertriebenen Autoritätsglauben und Sectengeiste befreiete, Achtung. So sagte er in der Lehre von dem intellectu agente, Aristoteles Meinung möge davon gewesen seyn, welche sie wolle, so müsse man sich darum doch nicht so sehr bekümmern, als um die Wahrheit [402]). In mehreren Punkten wichen seine Meinungen von dem System der Kirche ab, aber er hatte in der Vorrede zu seinem Commentar erklärt, daß er sie dem Urtheile der Kirche unterwerfe, und dadurch ihren Arm gelähmt. Wenn sich darin sein Eifer für die Wahrheit auf eine noch beschränkte Weise äußerte, daß er die Fesseln der Autorität als Hindernisse des freien Strebens nach Wahrheit mehr empfand,

402) Durandus *in Magistrum sententiarum*. l. I. dist. 3. q. 5.

empfand, als sie zu zerbrechen wagte, so offenbaret sich diese Denkart ebenfalls darin, daß er schon sehr viel von der Strenge des Realismus nachließ, und ohne denselben förmlich zu bestreiten, wie Occam that, doch durch schärfere Unterscheidung des Subjectiven und Objectiven den Weg zum Nominalismus zeigte.

Davon ist die Erklärung von der Wahrheit, welche Durand gibt, ein Beweis. Er ging dabei von der gewöhnlichen Definition aus, die Wahrheit sey eine Uebereinstimmung des Verstandes und der Sache (conformitas vel adaequatio intellectus ad rem), und zeigte durch feine dialektische Gründe, daß die Wahrheit sich nur auf die Erkenntniß beziehe, nicht auf das reale Seyn des Verstandes oder der Sache, daß sie nur in der Beziehung des erkennenden Verstandes auf die vorgestellte Sache bestehe, wodurch er denkt, daß seine Erkenntniß so sey, wie die Sache. Wahrheit ist daher blos eine Relation zwischen dem Verstande und dem Gegenstande, in wie fern er gedacht worden, oder dem Seyn in dem Begriffe und dem realen Seyn außer dem Begriffe, also ein bloßes Verstandesding, das seiner Form nach nicht in den Objecten zu finden ist, obgleich diese den Grund zur Wahrheit enthalten, sondern in dem Verstande, und zwar nicht subjective, d. i. in so fern er Vorstellungen hat, als seine Accidenzen, sondern objective, d. i. in so fern sich die Vorstellungen des Verstandes auf Objecte beziehen. Den Urtheilen kommt Wahrheit nur als Zeichen zu, d. h. in so fern sie jene Relation ausdrücken 403).

Das

403) Durandus ibid. I. dist. 19. q. 14. "Juxta quod est intelligendum, quod cum veritas dicatur de re, dicatur etiam de propositione et de intellectu.

Das Gedankending ist eine solche Benennung eines Gegenstandes, die von einem Acte des Verstandes hergenommen ist, und sich auf die Art gründet, wie ein Ding vorgestellt wird. Hierher gehören die Vorstellungen, daß etwas allgemein, Gattung oder Art sey. Ein reales Ding ist, was dem Daseyn nach in der Sache außer uns (in re extra) gegründet ist, es mag von dem Verstande gedacht werden, oder nicht. Das Verstandesding existirt außer der Thätigkeit des Verstandes nicht, sondern nur durch den Act, wodurch es gedacht wird. Die wirklichen Dinge als solche sind verschieden, wenn ihnen auch unabhängig von dem Denken des Verstandes Verschiedenheit zukommt; sie unterscheiden sich von den Gedankendingen und unter einander, wenn

lectu. Veritas primo modo dicta non est veritas formaliter, sed quasi materialiter vel fundamentaliter. — Veritas autem propositionis non est nisi veritas signi; veritas autem intellectus vel actus intelligendi, ut est quaedam res in intellectu subjective existens, non est nisi sua entitas, qua veritate omnis actus intelligendi est verus. Sed in comparatione ad objectum dicitur intellectus verus, quia apprehendit rem sic esse, sicut ipsa est. — Est ergo primum et cui primo competit veritas; sed rem esse apprehensam sic esse sicut ipsa est, est conditio objecti conformiter se habentis secundum esse intellectum ad suum esse reale. Ergo talis conformitas est veritas, hoc autem non est aliud quam relatio ejusdem ad se ipsum secundum esse apprehensum, et secundum esse reale. Ex quo concluditur, quod veritas est ens rationis, quia illud, quod attribuitur rei solum secundum esse intellectum, est ens rationis. Dicendum est ergo aliter, quod veritas formaliter dicta non est in rebus, sed in intellectu, non quidem subjective, sed objective tantum.

wenn auch eines das andere (in dem Begriffe) wäre, durch den numerischen Unterschied 404).

Allgemein und individuell seyn unterscheidet sich blos durch die Existenz. Alles Existirende ist individuell, das blos Gedachte ist allgemein. Das Allgemeine wird individuell durch die hinzukommenden näheren Bestimmungen, das ist, durch das Daseyn außer dem Gedanken. Das Princip der Individuation ist daher nichts anderes, als der Grund vom Daseyn eines Dinges, das heißt, die Thätigkeit eines in der Natur vorhandenen Dinges, welche stets Individua hervorbringt 405).

Aus demselben Gesichtspunkte folgte auch eine andere Entscheidung über den Unterschied des Dinges und seiner Verhältnisse, der seinen Vorgängern so viel zu schaffen gemacht hatte. Thomas von Aquino hatte zuerst einen realen Unterschied zwischen dem Verhältnisse und seinem Subjecte angenommen, und das letzte aus ihm selbst und seinem Verhältnisse zusammengesetzt seyn lassen. Andere, wie Hervay, nahmen zwar ebenfalls eine reelle Verschiedenheit des Subjects und seines Verhältnisses an, läugneten aber, daß daraus eine Zusammensetzung des Subjects selbst folge. Durand verwarf beide Meinungen, oder vielmehr, er suchte das Wahre und Falsche, was in beiden enthalten war, durch die Unterscheidung von realen und logischen Verhältnissen abzusondern, und sich dadurch der Wahrheit zu nähern. Die realen Verhältnisse sind in den Gegenständen selbst enthalten, wie die Berührung der Körper, die Inhärenz des Accidenz in seinem Subjecte.

404) Durandus ibid. I. dist. 19. q. 5. dist. 32. q. 1.

405) Durandus ibid. II. dist. 3. q. 2.

jecte. Ein solches Verhältniß ist bei endlichen Wesen oder den Geschöpfen real von dem Subjecte oder Fundamente verschieden, ohne daß dadurch eine Zusammensetzung des Subjects erfolge. Das Seyn für sich und das Seyn in einem Andern sind als Arten des Seyns von den Dingen, worauf sie sich gründen, so verschieden, daß das eine ohne das andere in seiner Realität bleibt, wie im Abendmahle die Accidenzen des Leibes Christi von dessen Substanz getrennt werden. Die logischen Verhältnisse, die blos in den Begriffen enthalten sind (relatio praedicamentaliter), z. B. Aehnlichkeit, Gleichheit, sind dagegen nicht real von ihren Subjecten verschieden. Denn wenn Sokrates dem Plato ähnlich genannt wird, so heißt das nicht mehr als: Sokrates ist weiß, wie Plato weiß ist [406].

Die Verschiedenheit der Grade der Intension ist ein Gegenstand, über welchen Durand sehr subtil philosophirt hat. Drei Fragen werden hier besonders untersucht. Erstens. Können die Qualitäten eine Vermehrung leiden? Hierauf hatten Einige geantwortet, dieses sey schlechterdings unmöglich; denn es würde eine Verschiedenheit des Wesens nach sich ziehen; daher könne die Vermehrung nicht auf die Qualität als solche, sondern auf das Seyn derselben gehen (non sunt gradus secundum essentiam, sed secundum esse). Wird die Wärme verstärkt, so erhält das Wesen derselben keine Veränderung, sondern vielmehr ihr Seyn. Dieses Raisonnement läßt nun Durand nicht gelten. Denn wird das Seyn für Existenz genommen, so lassen sich in demselben keine Grade denken. Soll aber das Seyn auf die Inhärenz (inesse) gehen, so läßt sich dieses auf eine zweifache Art vorstellen, daß diejenige Form mehr

406) Durandus ibid.

mehr in dem Subjecte ist, welche inniger (intimius), oder diejenige, welche fester (firmius) in demselben sich befindet. Beides bewirkt aber keine Grade der Intension. Der Unterschied derselben kann daher nur in dem Wesen der Qualitäten selbst gesucht werden. Dieses erhellet auch daraus, daß das Mehr oder Weniger der Ausdehnung in dem Wesen derselben liegt, welches Wesen eine gewisse Breite hat (latitudo in essentia); daß die Untheilbarkeit der Form, folglich auch die Theilbarkeit derselben aus ihrem Wesen entspringt. Wie diese Breite, die auch Hervay behauptete, zu verstehen sey, wird von Durand nicht weiter bestimmt. Zweitens. Woher kommen die verschiedenen Grade der Intension wirklich? Sie haben ihren Grund theils in der Beschaffenheit der einwirkenden Ursachen, theils in der Beschaffenheit des Subjects, welches die Qualität aufnimmt. Das Wie? wird nicht weiter erklärt. Drittens. Kann eine und dieselbe Qualität oder Form eine größere oder kleinere Intension haben? Wenn man bejahend antwortete, daß es dieselbe numerische Qualität sey, die vorher schwächer und jetzt stärker ist, so schien zu folgen, daß Ein und dasselbe zugleich schwächer und stärker seyn könne. Ferner müßte alsdann die Ursache der vermehrten Intension Etwas vom Vorhergehenden hinzusetzen, oder nicht. Im ersten Falle wäre die Qualität mit vermehrter Intension nicht numerisch die nämliche mehr; im andern müßte man so viel verschiedene Qualitäten oder Formen zugeben, als es verschiedene Grade der Intension gibt; beides scheint ungereimt. Durand behauptet, dieselbe numerische Qualität könne verschiedene Grade annehmen, doch sey ihre Einheit nicht untheilbar, sondern ein theilbares Continuum. Hier entstand aber wieder eine neue Frage: ob solche Theile sich angeben lassen, so daß die Intension durch Hinzusetzung eines Theils zum andern, gleich

gleich der Ausdehnung, vermehrt werde. Einige antworteten: die vermehrte Intension enthält das Vorige und noch Etwas dazu, so jedoch, daß dieser Zusatz vom Vorhergehenden auf eine unterscheidende Weise nicht gesondert werden kann (quod una pars non possit signanter distingui ab alia). Dieses verwirft Durand aus dem Grunde, daß alsdann nicht eine, sondern mehrere gleichnamige Qualitäten in demselben Subjecte sich befinden, und daß hieraus nicht Vermehrung und Wachsthum, sondern Vervielfältigung und Anhäufung der Intension entsteht, und behauptet dagegen, daß die Theile der Intension nicht neben einander, wie die Theile der Ausdehnung, sondern successiv existiren, so daß der vorhergehende Grad aufhört, sobald die Vermehrung hinzukommt [407]. Man siehet, wie Durand mit den Gegnern den Begriff der intensiven Größe klar zu fassen und zu bestimmen sucht, und immer durch das hypostasirte Seyn der Qualität irre geführt wird.

In der Streitfrage, ob die Welt von Ewigkeit her gewesen sey, welche Durand zuerst auf die allgemeinere Formel zurückführt: Ob etwas Successives von Ewigkeit her existiren könne, ist er Gegner von Thomas und Hervay, und findet selbst in ihrer Bestreitung des Gegentheils einen unwiderleglichen Beweis für das letzte. Veränderliche Dinge können nicht von Ewigkeit her seyn; denn da sich bei ihnen ein Erstes und Letztes angeben läßt, so sind sie endlich. Von den Umdrehungen des Himmels, mögen sie vergangen, oder noch künftig seyn, muß es eine erste und letzte geben. Die Reihe der Bewegungen besteht aus endlichen Theilen, und kann nicht von Ewigkeit seyn. Die Reihe drückt eine Ordnung aus, so daß nur eine

Bewe-

407) Durandus ibid. I. dist. 17. q. 5. 6. 7.

nach der andern, nicht aber mehrere zugleich seyn können. Nimmt man alle vergangene Bewegungen, so ist entweder eine unter ihnen, die keine mehr vor sich hat, oder nicht. Ist das Erste, so ist die Reihe nicht unendlich, denn sie hat von der heutigen Bewegung bis zur ersten eine auf beiden Seiten begränzte Reihe. Nimmt man das Letzte an, so steht man mit der Voraussetzung in Widerspruch; denn vor allen vorgegangenen Bewegungen zusammen genommen kann weiter keine hergehen, weil man sie sonst nicht alle haben würde, so wie man nicht alle künftige Bewegungen zusammen genommen hat, wenn keine die letzte ist [408].

In der Psychologie sucht Durand eine Hauptfrage zur Entscheidung zu bringen, ob nämlich und in wie fern die Seelenvermögen, Leben, Empfinden, Denken, die sich durch ihre Aeußerungen in dem Bewußtseyn unterscheiden, in dem Wesen der Seele einerlei sind oder nicht. Wenn man glaubt, um die Einfachheit der Seele zu retten, die Einerleiheit der Vermögen behaupten zu müssen, so hielt sich Durand mehr an das Bewußtseyn, und behauptete nicht allein, daß das Empfindungsvermögen wegen seiner Abhängigkeit von den Organen, sondern auch noch andere, zum Wesen der Seele hinzugekommene Formen und Qualitäten, aus folgenden nicht zureichenden Gründen nicht identisch mit dem Seelenwesen sind. Wir empfinden und denken nicht immer; es sind dies veränderliche Aeußerungen der Seele, welche nothwendig gewisse Accidenzen voraussetzen, die der Seele beständig zukommen. Dieses sind die erwähnten verschiedenen Seelenvermögen, die als besondere Qualitäten noch zum Wesen der Seele hinzugefügt sind. Die Seele wird ferner

408) Durandus ibid. II. dist. 1. q. 3.

ferner nicht nothwendig zu gewissen Aeußerungen getrieben, sondern sie verhält sich gegen dieselben gleichgültig; sie muß also durch Etwas, was außer ihr ist — und das sind eben ihre verschiedenen Vermögen — dazu bestimmt werden. Es kann endlich Jemand blind oder taub werden, das Princip des Sehens und Hörens kann also von ihm getrennt werden, und muß folglich vom Wesen der Seele verschieden seyn. Ungeachtet dieser behaupteten Verschiedenheit gehet er doch nach einer Vernunftmaxime auf die Einheit mehrerer Vermögen, oder auf ein Grundvermögen aus. Gedächtniß und Verstand ist nur einerlei Vermögen oder Kraft. Das Gedächtniß behält die Begriffe selbst, der Verstand gebraucht sie. Es ist aber eine und dieselbe Kraft, eine Fertigkeit zu haben und sie zu gebrauchen. Verstand und Wille ist einerlei. Das Begehren ist doppelt, natürlich und animalisch, wovon das letztere durch Erkenntniß bestimmt wird, das erste nicht. Das natürliche Begehren ist nicht vom Wesen des begehrenden Subjects, das Begehren der Materie nicht von der Materie, das Begehren der Schwere nicht von der Schwere verschieden; also unterscheidet sich das animalische Begehren auch nicht von der Erkenntniß oder dem Verstande. Mehrere einander untergeordnete Thätigkeiten können aus demselben Principe hervorgehen, die Sonne leuchtet und wärmt zugleich. Also können auch das Denken, Erkennen, Wollen in einem Subjncte gegründet seyn, ohne daß man nöthig hat, wesentlich verschiedene Principien für diese Thätigkeiten anzunehmen. Das Wollen ist der Thätigkeit des Erkennens untergeordnet und von dieser abhängig. Denn der Wille begehret sein Object mit Freiheit, und Freiheit ist ohne Erkenntniß nicht möglich. Da es nun kein anderes Erkenntnißvermögen gibt, als den Verstand, so ist der Wille und der Verstand einerlei. Wären beide wesentlich verschieden, so würde ein Wollen

ohne

ohne Erkennen möglich seyn, da doch der Wille, in so fern er als solcher wirkt, immer die Erkenntniß voraussetzt [409]. In der Theorie der Freiheit, die er als eine Eigenschaft des Willens denkt, ist er ganz mit Thomas einverstanden. Das Gute an sich muß der Wille seiner Natur nach lieben, nur in Beziehung auf das mit dem Uebel vermischte Gute, das in der Erfahrungswelt vorkommt, kann er das eine oder das andere wählen oder verwerfen, und äußert dadurch seine Freiheit. Denn von dem besonderen Guten erkennt der Verstand, daß es in keiner nothwendigen Verknüpfung mit dem stehe, was man nothwendig wollen müsse; dadurch kann die Wahl aufgehalten, und unter mehreren eines oder das andere genommen werden [410].

Daß die Seelen von Natur einander nicht gleich sind, behauptet Durand unter gewissen Einschränkungen. Siehet man nämlich auf das Wesen der Seele, und auf die in demselben gegründeten Kräfte, so kann darin in so weit keine Ungleichheit Statt finden. Siehet man aber auf den ganzen Inbegriff ihrer Vermögen, wohin auch das Vermögen des Lebens, der Ernährung, der Empfindung gehöret, so lehret die Erfahrung Ungleichheit, indem es Menschen gibt, welche besser sehen, hören, riechen, tasten, als andere [411].

Die rationale Theologie verdankt diesem Denker zwar keine Erweiterung, welche auch nicht möglich war, aber doch größere formelle Vollkommenheit durch größere Deutlichkeit und Vollständigkeit. Für das Daseyn Gottes stellt er drei Beweisgründe auf, indem er einzelne Ver-

409) Durandus ibid. I. dist. 2. q. 3. seq.

410) Durandus ibid. II. dist. 23. q. 1.

411) Durandus ibid. II. dist. 32. q. 3.

Versuche der Vorgänger verbindet, und ihren Raisonnements mehr Deutlichkeit gibt, aber auch die von einigen scharfsinnigen Denkern, als dem Scotus, gegen die Beweise a priori vorgebrachten Zweifel unbeachtet läßt. Gottes Daseyn wird 1) bewiesen aus dem Begriffe des vollkommensten Wesens, welches Dürand via eminentiae nennt. Unter den Vollkommenheiten, welche die Arten unterscheiden (perfectionibus specificis), gibt es entweder etwas Vollkommenstes oder nicht. In dem ersten Falle ist Gott; denn Gott wird unter allen Dingen durch die höchsten Vollkommenheiten bestimmt. In dem letzten Falle ist die Reihe der ins Unendliche steigenden Vollkommenheiten entweder wirklich vorhanden, oder es ist doch wenigstens möglich, daß es über jedes vorhandne Vollkommene noch ein Vollkommneres gebe. Das Erste läßt sich nicht annehmen, weil eine unendliche Reihe steigender Vollkommenheiten in sich widersprechend ist; es muß also ein Vollkommenstes geben, welches Gott ist. Durch die Annahme des Zweiten, einer möglichen unendlichen Reihe wachsender Vollkommenheiten, wird die Existenz der Gottheit nicht aufgehoben; denn das mögliche Vollkommnere, welches man über jedes vorhandene Vollkommene annimmt, existirt noch nicht, in so fern es möglich ist, und kann auch nie zur Existenz gelangen, weil es durch kein anderes Wesen hervorgebracht werden kann, da kein Wesen etwas Vollkommneres hervorbringen kann, als es selbst ist. 2) Aus der Nothwendigkeit einer ersten Ursache (via causalitatis). Ursachen und Wirkungen machen eine Reihe aus, da die Ursache stets vor der Wirkung hergeht, und es daher keinen Kreislauf geben kann. Diese Reihe von Ursachen ist endlich, denn sonst müßten zur Hervorbringung jeder Wirkung unendliche Ursachen beitragen. Also gibt es eine erste Ursache, diese ist zugleich das oberste und vollkommenste Wesen, weil das voll-

vollkommenste Wesen keiner Vollkommenheit ermangelt, also auch wirkende Kraft besitzen muß. Eine zweite (subordinirte) Ursache kann das vollkommenste Wesen nicht seyn, weil diese, als von einer andern hervorgebracht, nicht das erste Wesen ist. 3) Aus dem Begriff eines nothwendigen Wesens, da unmöglich Alles in der Welt zufällig in seinem Daseyn seyn kann. Es ist unmöglich, daß Alles nicht existiren könne, denn sonst wäre noch jetzt Alles nicht vorhanden, weil dann Alles durch sich selbst müßte entstanden seyn. Was von einem Andern ist, kann an sich nicht seyn (ist zufällig); es muß also Etwas geben, das nicht von einem Andern ist, folglich nothwendig durch sich selbst existirt, und dieses ist Gott [412].

So wie diese Argumente für das Daseyn Gottes ohne Beweiskraft sind, und nur auf Schein beruhen, so ist diese Beschaffenheit auch an seinen Beweisen für die Einheit Gottes unverkennbar. Die Einheit Gottes bestehet darin, daß es nicht mehrere Götter von einer oder verschiedener Gattung gibt. Nach Aristoteles verhalten sich die Gattungen, wie die Zahlen, eine übertrifft immer die andere an Vollkommenheit, und es können zwei vollkommene nicht gefunden werden. Alle Gattungen haben also eine vollkommenste über sich, mithin müssen alle Götter zu einer Gattung gehören. Schritten alle Gattungen an Vollkommenheit ohne Aufhören fort, so müßte in Gott eine unendliche Anzahl von Ideen seyn, da Gott von jeder eine Idee nothwendig hat. Jede Gattung, die mehrere Einzelwesen enthalten kann, erlaubt darin eine unbegränzte oder zahllose Menge, weil nichts vorhanden ist, welches die Zahl bestimmte. Wären also numerisch verschiedene Götter möglich, so wären es unendliche

412) Durandus ibid. I. dist 3. q. 1.

endliche der Zahl nach. Nun ist aber bei Gott, was möglich ist, schlechthin nothwendig; also müßte eine unendliche Zahl von Göttern existiren, welches sich widerspricht 413).

Der Unterschied zwischen den göttlichen Eigenschaften ist nicht real, sondern blos logisch. Güte, Gerechtigkeit, Weisheit u. s. w. würden, wenn sie auch wirklich in Gott vorhanden wären, doch nur einerlei Definition haben 414).

Gott erkennt andere Dinge außer sich. Denn als die erste Ursache wirkt er auf die vollkommenste Art, das ist, durch Verstand und Willen. Dieses wäre aber nicht möglich, wenn er keine Kenntniß des Hervorzubringenden hätte. Gott handelt ferner nach Zwecken, sonst müßte er blos durch Zufälle bestimmt werden; wer aber zweckmäßig handelt, verfährt nach vorhergehender Erkenntniß. Diese Erkenntniß, da sie die des vollkommensten Wesens ist, umfaßt alles Erkennbare. Die Dinge außer ihm erkennt Gott vermittelst seines Wesens, nicht durch ein Princip außer ihm, oder vermöge einer Beziehung der Dinge selbst auf ihn. Denn die Dinge selbst sind nicht ewig, können daher auch nicht Ursache ewiger Erkenntniß in Gott seyn. Auch würden solche Begriffe und eine solche Entstehungsart mit der Einfachheit Gottes nicht bestehen. Die göttliche Erkenntniß erstreckt sich als die Alles umfassende nicht blos auf das Allgemeine, sondern auch auf das Individuelle und dessen numerischen Unterschied; denn sonst würde der Mensch Etwas erkennen, was Gott verborgen bliebe. Diese Alles

413) Durandus ibid. I. dist. 2. q. 1. dist. 44. q. 2.

414) Durandus ibid. q. 2.

Alles umfassende Erkenntniß sucht er so mit der Einfachheit Gottes zu vereinbaren, daß er jene nicht durch verschiedene successive Denkakte, sondern durch einen einzigen bewirkt werden läßt, und zwar so, daß Gottes Wesen aller Dinge allgemeine und individuelle Ursache ist, mithin alle Dinge virtualiter in sich enthält, so wie in der Ursache die Wirkung liegt, auch ehe sie zum Vorschein kommt. Wer also die göttliche Kraft vollkommen kennt, kennt alles durch sie Darstellbare, welches dem göttlichen Verstande nothwendig zukommt. — Die Möglichkeit der göttlichen Erkenntniß, welche das Künftige und Zufällige zum Gegenstande hat, erklärt Dúrand nicht ohne Scharfsinn, durch Analogie des menschlichen Verstandes, welche sich doch nicht mit der Idee des absolut unbedingten Wesens verträgt. Aus einer bestimmten Ursache muß eine bestimmte Wirkung erfolgen, und diese kann aus der Ursache, soferne diese nicht gehindert wird, erkannt werden. Ist eine Ursache zu mehr als einer Wirkung bestimmt, dann läßt sich die bestimmte Wirkung im Voraus erkennen, wenn zugleich alle die Verhältnisse erkannt sind, in welchen die Ursache auf eine bestimmte Art wirksam wird. Nun erkennt Gott jede Ursache nicht nur an sich, sondern auch alle Verhältnisse und Umstände, unter welchen eine zu verschiedenen Wirkungen eingerichtete Ursache gerade diese Wirkung hervorbringt, welche uns, die wir jene Umstände nicht kennen, als zufällig erscheint. Gott als Ursache alles Vorhandenen erkennt alles vorher, wiewohl es noch nicht existirt. Uebrigens nahm Dúrand nicht an, daß Gott als ewiges Wesen die Zukunft gleichsam zur Gegenwart mache, und das Zukünftige wie das Gegenwärtige wirklich ohne Succession erkenne. Das Zukünftige als solches ist noch nicht, und kann daher mit dem Gegenwärtigen nicht zugleich seyn. Sonst müßten die Geschöpfe wenigstens in der Erkenntniß Gottes ebenfalls ewig seyn und von Ewigkeit her zugleich mit Gott existirt

 haben

haben und noch existiren, welches ungereimt ist. Dadurch, daß Gott vorher weiß, was geschehen wird, bestimmt er die Ereignisse nicht nothwendig; er erkennt sie als bedingt vorher, und will sie nicht nothwendig so wie sie geschehen. Unter gewissen Verhältnissen, die Gott erkennt, erfolgt die Wirkung nothwendig, also bedingterweise; für uns, die wir jene Verhältnisse nicht kennen, zufällig. Eine und dieselbe Wirkung kann in verschiedenen Beziehungen nothwendig und zufällig zugleich seyn [415].

Gott hat die Welt aus Nichts erschaffen, d. h. nicht aus einer Materie, als Etwas Vorhandenem, weil die Materie nicht durch sich selbst existiren, noch aus einem andern Subjecte hervorgebracht werden konnte. Die Frage, ob Gott die Welt besser habe machen können, als sie ist, beantwortete Dürand bejahend aus Gründen, in denen er sowohl auf das Materiale, als auf das Formale des Weltbegriffs Rücksicht nimmt. Ein Geschöpf wird entweder als bloße Substanz, oder als Substanz mit Accidenzen, ohne die Letzten weiter zu unterscheiden, gedacht. Die Substanz als Wesen angenommen ist keiner inneren Verbesserung fähig. Bekäme sie einen Zusatz von Realität, so würde sie aufhören, dasselbe Wesen zu seyn, und ein ganz anderes werden. Die Substanzen in Verbindung mit Accidenzen ohne Unterschied lassen dagegen allerdings eine Verbesserung zu, denn die zufälligen Realitäten und die Grade derselben können vermehrt werden, ohne daß die Identität des Wesens aufhört. Unter Welt denkt man sich entweder alles wirklich Erschaffene und noch Mögliche oder nur das wirklich Erschaffene. In dem erstern Sinne konnte Gott

415) Durandus ibid. I. dist. 35. 1, 2. 3. dist. 36. q. 2. dist. 38. q. 2.

Gott keine bessere Welt machen; denn da zu dieser Welt auch das Mögliche gehört, so würde dieses, wenn es auch wirklich würde, doch immer mit der vorher wirklichen Welt dieselbe ausmachen. In dem zweiten Sinne könnte allerdings die gegenwärtige Welt besser, oder eine ähnliche aber vollkommnere an ihrer Stelle erschaffen seyn. Es läßt sich denken, daß die Welt eine größere Ausdehnung durch Vermehrung ihrer Theile und eine größere Vollkommenheit in Rücksicht auf die einzelnen Substanzen durch höhern Grad der Intension ihrer Substanzen erhalten konnte. Es scheint freilich, daß alle möglichen Gattungen der Dinge bereits vorhanden sind, weil sich kein Grund denken läßt, warum einige fehlen sollen. Sollten sie indessen nicht alle vorhanden seyn, so würde die Welt auch von dieser Seite einer größern Vollkommenheit fähig seyn [416]).

Hiermit hängt die Materie von dem Uebel und Bösen in der Welt zusammen, worüber Dürand größtentheils nach dem Lehrbegriffe des Thomas philosophirt, doch zugleich auch einige eigene Ansichten und Hypothesen damit verbindet. Daß das Uebel nur eine Privation sey, daß das Gute nur das Subject des Uebels und dieses nur an dem Guten zufällig (causa per accidens) hervorgebracht werden könne; daß das Uebel in Strafübel und Sündenübel zerfalle: dieses sind Sätze, in welchen Dürand mit dem Thomas übereinstimmt. Indem er aber das Verhältniß des Uebels zu dem göttlichen Willen deutlicher aus einander setzen und bestimmen will, gehet er einige Schritte weiter als Thomas. Kein Wesen kann das Uebel an sich selbst, um sein selbst willen wollen, weil es in sich selbst widersprechend ist. Nur das Gute kann Gegenstand eines Willens seyn.

 Das

416) Durandus ibid. I. dist. 44. q. 3.

Das Strafübel und das Naturübel kann Gott also lediglich wegen eines damit verknüpften Guten (per accidens) wollen. Eine Menge von Geschöpfen würden untergehen müssen, wenn nicht andere verderbt würden, weil jene nur durch Zerstörung dieser fortdauern können. Das Strafübel ist eine nothwendige Folge der Gerechtigkeit, und nur in dieser Beziehung kann es von Gott gewollt werden. Das Sündenübel kann dagegen weder an sich, noch unter irgend einer Bedingung gewollt oder zugelassen werden. Gleichwohl ist das Letzte in der Welt vorhanden. Es muß also entweder gegen, oder ohne den Willen Gottes zur Wirklichkeit gelangen. Das Erste findet Statt, wenn in Ansehung des Daseyns des Uebels der göttliche Wille gar nichts bestimmt; das Zweite, wenn er die Nichtwirklichkeit desselben beschlossen hat. Der Wille, durch welchen etwas gut geheißen wird, theilt sich in den vorhergehenden und nachfolgenden (voluntas antecedens et consequens). Der erstere gehet auf das Allgemeine; durch ihn will Gott, daß alle Menschen selig werden, weil er allen ein dazu eingerichtetes Wesen und die gemeinschaftlichen Hülfsmittel gibt; dieser kann mit dem Gegentheil des Erfolgs, daß z. B. dieser und jener Mensch nicht selig wird, gar wohl bestehen; der Letztere gehet auf die Sache, die geschicht oder geschehen soll, selbst, ohne alle Einschränkung und Bedingung, und muß daher allezeit in Erfüllung gehen. Gegen dieses Wollen kann nichts geschehen, aber wohl Manches ohne dasselbe. Dieses ist der Fall bey der Sünde. Gott kann diese nicht wollen, denn wenn er sie wollte, so würde er sie selbst zur Wirklichkeit bringen; Gott will aber auch ihr Nichtseyn nicht, denn, wenn er dieses wirklich wollte, würde sie auch nicht existren. Wie besteht endlich Gottes Gerechtigkeit damit, daß dem Tugendhaften so viele unverschuldete Leiden begegnen, dem Lasterhaften oft alles nach Wunsch gehet? Aus solchen Ereignissen erhellet,

erhellet, daß auch ein Unschuldiger oft von Gott gestraft wird, wenn z. B. ein eben getauftes, von allen Vergehen freies Kind schwere Qualen erdulden muß. Dieses streitet aber nicht mit der Gerechtigkeit Gottes, weil er Herr über Leben und Tod ist; es geschieht blos ohne Zuthun der Gerechtigkeit (praeter justitiam), und zwar dem Augustin zufolge deswegen, damit das Verdienst der Tugendhaften erhöhet, ihre Tugend bewährt, der Hochmuth und zu großes Selbstvertrauen unterdrückt, und Gottes Ehre verherrlichet werde [417]. Auch darin weicht Durand von Thomas ab, daß er die göttliche Mitwirkung in einem weit weniger strengen Sinne nimmt, um Gott an dem moralischen Bösen auch nicht den geringsten Antheil zu lassen. Gott wirkt nur auf eine entfernte Weise bei den Handlungen der Geschöpfe mit, indem er sie und ihre Kraft erhält. Er ist also auch von den sündigen Handlungen die erste, aber nur die allgemeine nicht die nächste und unmittelbare Ursache und daher von aller Schuld frei; eben dieses hatte zwar auch Thomas ausdrücklich gelehrt, aber es kamen bei demselben mehrere Lehrsätze vor, aus denen ein großer Theil der Theologen weit mehr als diese entfernte Mitwirkung Gottes überhaupt und auch so bei dem Bösen gefolgert und als Glaubensartikel behauptet hatten [418].

So ging die Vernunft während dieses ganzen Zeitraums auf ein speculatives System in Uebereinstimmung mit dem kirchlichen Dogmensysteme aus. Das Interesse, welches sie dabei leitete, war zwar zunächst nur theoretisch, um ein Wissen für die absoluten Gründe dessen, was ist, zu Stande zu bringen, aber das praktische war dennoch

417) Durandus ibid. II. dist. 34. 35. 36. 46. 47. Tiedemann 5 Th. S. 125 ff.

418) Durandus ibid. II. dist. 1. q. 5. 37. q. 1. Thomae Summa 1. qu. 105.

dennoch, wenigstens mittelbar, ebenfalls mit im Spiele. Denn in diesem Zeitalter leitete man alle praktischen Vorschriften aus der Gesetzgebung Gottes ab, deren Urkunde in dem Texte der Offenbarung niedergelegt worden sey, und wovon sich nur einige schwache Spuren und einige leserliche Züge in der Vernunft wieder finden. Es vereinigte sich also ein theoretisches und praktisches Interesse, das höchste Wesen, dessen Wille allgemeines Gesetz, und die Welt, welche durch seinen Willen geschaffen worden, in welchem dieses Gesetz gebietend war, vollständig zu erkennen. Das Gesetz selbst war aus der Offenbarung bekannt, und konnte, wie Scotus zu erweisen sich bemühte, bei allen Vorrechten, die er der Vernunft zugestand, aus derselben nicht vollständig und mit völliger Ueberzeugung erkannt werden. Aus dieser Ursache war die Haupttendenz immer die Spekulation, die theoretische Erkenntniß Gottes und seines Verhältnisses zur Welt, nach Veranlassung und Inhalt des kirchlichen Glaubenssystems, und weil dieses als das Fundament der Moral betrachtet wurde, entfernterweise auch die praktische Erkenntniß, die nur eine Folge aus der theoretischen war. Thomas Beispiel fand keine Nachfolge. Die Untersuchung einiger sittlichen Begriffe und Regeln, worauf die Erklärung des Systems des Peter aus der Lombardie, so wie des kanonischen Rechts führte, die Anweisung für Beichtväter und die damit zusammenhangende Verfertigung casuistischer Schriften, dieß war alles, was für die Sittenlehre, doch mehr in populärer als wissenschaftlicher Hinsicht, geleistet wurde. Am wenigsten konnte dabei auf die strenge Untersuchung der Principien gedacht werden, weil das Reinmoralische zu sehr mit dem Positiven vermischt, und dieses zu sehr mit dem Wesen und den Absichten der Hierarchie verflochten war, als daß man von Geistlichen, in deren Händen das kanonische Recht war, eine Sichtung und Scheidung der

ver-

verschiedenen Quellen, aus welchen die Vorschriften geflossen waren, und die Absonderung des Reinmoralischen hätte erwarten können. Es war daher ein Glück für die Menschheit und die Wissenschaft, daß der Mißbrauch der päpstlichen Gewalt die Augen öffnete und auf Menschenrechte aufmerksam machte, welche eine höhere Sanction hatten, als das Interesse der Hierarchie. Es erhoben sich schon jetzt einzelne Stimmen, welche mit Freimüthigkeit und Widerspruch gegen den geistigen Despotismus, die Freiheit und Gleichheit des Rechts der einzelnen Menschen und das Recht des Staats sich gegen unerlaubte Angriffe zu schützen, reclamirten, und dadurch der Rechtstheorie durch die Praxis zuvoreilten, und auf die nothwendige Absonderung des Juridischen und Moralischen in der Sittenlehre aufmerksam machten [419].

Zwei Männer lebten noch in dieser Periode, welche eine Reformation der Philosophie für nothwendig hielten, und zum Theil den Versuch zur wirklichen Ausführung eines darauf abzweckenden Planes machten. Der Erfolg entsprach nicht ihren Absichten, weil das Zeitalter für den einen noch nicht reif, für den andern aber zu überreif war. Darum verdienen beide noch eine Erwähnung am Ende dieser Periode.

Roger

419) Bulaeus *Histor. Univ. Paris.* T. III. p. 523. 527. 547. Der König Philipp der Schöne erklärt sich für Souverain der weltlichen Macht, und beruft sich auf das Naturrecht. Nonne merito Deus tales tradidit in reprobum sensum, qui jus naturae et antiquum nituntur subvertere pro suae libidine voluntatis. — Hoc enim natura et ratio, jus divinum ac humanum pariter detestantur, ad illicita frena laxare, et licita, imo necessaria cohibere.

Roger Baco war der große Mann, der über sein Zeitalter durch Talente, Kenntnisse, Einsichten, Erfindungen, als eine seltene Erscheinung hervorragte und im Stande gewesen wäre der ganzen wissenschaftlichen Cultur eine neue Gestalt und Richtung zu geben, wenn sein Zeitalter seinen tiefen Geist hätte fassen können, und nicht Leidenschaften den Versuch zur Befreiung aus den Fesseln der Geistesfreiheit vereitelt hätten. Er war 1214 in Somersetshire nahe bei Ilchester aus einer alten ansehnlichen Familie geboren. Nachdem er zu Oxford den Grund zu seinen Studien gelegt, und daselbst schon einige Proben von der Größe seines Genies abgelegt, begab er sich nach Paris, um sich in allen Theilen der Gelehrsamkeit zu vervollkommnen, denn er studirte nicht etwa blos Theologie oder die Rechte, sondern umfaßte das Studium der Sprachen, der Geschichte, der Medicin, und besonders der Mathematik mit dem größten Eifer. In Paris erhielt er die Würde eines Doktors der Theologie. Kurz vor seiner Abreise, oder gleich bei seiner Ankunft in Oxford trat er in den Franciscanerorden; wahrscheinlich in der Absicht, um mit aller Muße den wissenschaftlichen Studien obliegen, und an ihrer Vervollkommnung ungestört arbeiten zu können. Sein großer Geist hatte frühzeitig die Entdeckung gemacht, daß die Wissenschaften ohne Ausnahme, ungeachtet der Menge der Schulen und Universitäten und der großen Anzahl der Studirenden, in einem traurigen Zustande sich befinden, daß Unwissenheit und Scheinwissen fast durchgehends herrschten, daß die Methode zu studiren eben so fehlerhaft sey, als der Zweck, warum man Wissenschaften studiret, verwerflich, daß die Hülfsmittel der Gelehrsamkeit mangelhaft und fehlerhaft seyen. Die Mathematik insbesondere, welche eine allgemeine Wissenschaft sey, und die Einsicht in die Natur aufschließe, war so vernachlässiget, daß er nur vier Männer seiner Zeit nennen

konnte, die etwas darin geleistet und in dem Euclid über den fünften Satz des ersten Buches, die sogenannte Eselsbrücke, hinausgekommen waren. Nicht weniger verwaist war die Chemie, und überhaupt die Naturwissenschaft, die aus Beobachtungen und Versuchen geschöpft wird, und weil sie nicht auf leeren oder eingebildeten Begriffen beruhet, von wirklichem Nutzen ist. Sein Genie umfaßte gerade diese Zweige der Wissenschaft, welche damals als ein größtentheils unbekanntes Land zu betrachten waren, mit Liebe, und fand in sich selbst Kraft genug, aus sich selbst und aus den Werken der Alten sie in einer neuen Gestalt herzustellen. Zu dem Ende mußte er sich eine gründliche Kenntniß der lateinischen, griechischen, hebräischen und arabischen Sprache verschaffen; er studirte die Werke des Plato, Aristoteles, Hippokrates, Galenus, Ptolemäus, Plinius, Solinus, Josephus, der Araber Alpharabius, Avicenna, Averroes, Albumazor, Algebr, Abohali und anderer, und dann stellte er mit unermüdetem Eifer Versuche an, verfertigte sich die dazu gehörigen Apparate und Werkzeuge. Wahrlich man muß erstaunen über den Muth, die Energie, den anhaltenden Eifer und das Genie, welches sich diese neue Bahn eröffnete, und auf derselben so große Eroberungen, mehrere Entdeckungen und Erfindungen machte, welche der glänzenden Epoche der Naturwissenschaften in den spätern Jahrhunderten zuvoreilten (als Schießpulver, Luftschiff, Spiegel, Ferngläser, der Verbesserung des Kalenders, der Goldmacherkunst, und mehrerer Tincturen zur Verlängerung des menschlichen Lebens nicht zu gedenken). Und was würde dieses Genie nicht haben ausrichten können, wenn es nicht durch die Ordensregeln, durch die Unwissenheit und den Aberglauben gefesselt gewesen wäre, wenn es in Verbindung mit andern guten Köpfen und unter der freigebigen Unterstützung einer liberalen Regierung hätte thätig seyn kön-

nen. Er fand dagegen nur wenige Freunde und Beförderer seiner Ideen, unter welchen sich vorzüglich der Bischof von Lincoln rühmlich auszeichnete. Es ist übrigens kein Wunder, daß dieser außerordentliche Mann, der mit Recht den ihm beigelegten Titel doctor mirabilis verdiente, nicht ganz frei von Aberglauben und dem Hange nach dem Wunderbaren war, denn für seinen unbegränzten Eifer, mit welchem er alle Naturkenntnisse umfaßte, war ihm alles willkommen, was ihm eine Erweiterung der Erkenntniß oder eine neue Aussicht versprach. Das Ungewöhnliche, Unbekannte, Sonderbare mußte gerade einen vorzüglichen Reiz für ihn haben [419 b]), es mangelte ihm an Principien zur Unterscheidung des Wahren und Falschen. Die Versuche bestätigten vieles, was die gemeine Unwissenheit verspottet hatte, und die Schriften, aus welchen er schöpfte, waren selbst mit Aberglauben und Wunderglauben angefüllt. Sein heller Verstand und sein Forschungsgeist vertilgte indessen die Spuren des Zeitgeistes bis auf wenige Ueberbleibsel, vorzüglich in der Astrologie und Alchemie. Es ist übrigens eine

schöne

419 b) Ein Beweis davon findet sich in dem Urtheile des Baco über den hohen Werth der Perspective, einer Wissenschaft, über welche, wie er sagt, vor 1267 kein Vortrag zu Oxford gehalten worden war. Omnia universim sciri per perspectivam. Quoniam omnes actiones rerum fiunt secundum specierum et virtutum multiplicationem ab agentibus hujus mundi in materias patientes; et leges hujusmodi multiplicationum non sciuntur nisi a perspectiva, nec alibi sunt traditae adhuc, cum tamen non solum sint communes actioni in visum, sed in omnem sensum et in totam mundi machinam et in coelestibus et in inferioribus. Wood *Histor. Univers. Oxoniens.* T. I. p. 122. führt diese Worte aus einem Manuscript des Baco *de perspectivis* an.

schöne Seite in dem Charakter des Baco, daß er nicht aus Gewinnsucht, noch aus Eitelkeit und Stolz, sondern nur aus reinem Gemeingeiste und reinem Wohlwollen für die Menschheit, mit Aufopferung seiner Ruhe und seines eigenen Vortheils sich dieser Umschaffung der Naturwissenschaft weihete. Weit entfernt von aller Geheimnißkrämerei wollte er alle seine wissenschaftlichen Kenntnisse als ein Gemeingut der Menschheit zu ihrer Veredlung und Verbesserung ihres Zustandes mittheilen, und er strengte seinen Erfindungsgeist an, durch eine eigenthümliche Methode vermittelst analytischer Tabellen in der Zeit eines halben Jahres die Summe dessen, was er in zwanzig Jahren durch unermüdeten Fleiß auf dem Gebiete des Wissens gewonnen hatte, fähigen Jünglingen zu lehren. Damit hing auch sein großer Plan einer gänzlichen Reform in der Art zu studiren zusammen. Denn durch die Liebe zur Naturwissenschaft bildete er sich ein System von den Wissenschaften, welches von dem gewöhnlichen in dem Materiellen und Formellen ganz und gar abwich. Die Sittenlehre betrachtete er als den Endzweck und als die Vollkommenheit aller menschlichen Erkenntniß. Die Sittenlehre ist einerlei mit der Theologie, von welcher die natürliche Religion die Grundlage und die offenbarte das Gebäude sey, daher beide mit einander verbunden werden müssen. Die gesammte Philosophie hat den Zweck, die Erkenntniß des Schöpfers vermittelst der Geschöpfe zu befördern, und die Pflichten zu lehren, welche wir Gott wegen der Würde seiner Natur, wegen des Guten, das er in der Schöpfung und Erhaltung des Menschen ertheilet, und wegen der Zusicherung einer ewigen Glückseligkeit schuldig sind, und sich auf Ehrfurcht des Herzens und ein den Regeln der Gerechtigkeit und Vernunft angenehmes Verhalten beziehen. Jede theoretische Wissenschaft, welche in keiner Beziehung auf die Sittenlehre und einen vernünftigen Zweck der Menschheit stehet, ist

nutzlos

nutzlos und keines Strebens werth. Die Cultur der Wissenschaften, wie er sie zu seiner Zeit fand, entsprach nicht diesem Ideal. Der Cyclus ist unvollständig; die Wissenschaften, die betrieben werden, sind mangelhaft und mit Irrthümern und unnützen Fragen angefüllt. Die Ursache davon ist Unwissenheit in den Sprachen, Fehler der Uebersetzungen, Mangel an Kritik, zu große Abhängigkeit von dem menschlichen Ansehen, die sclavische Furcht vor den Meinungen, die Jagd auf den Schein des Wissens, um die Unwissenheit zu verbergen. Man hat keine richtige Uebersetzungen von der Bibel und von den Werken der Philosophen. Die meisten Abschriften der Werke des Aristoteles sind unbrauchbar und schädlich, durch die Schuld unwissender Uebersetzer und Erklärer. Die Vernichtung derselben würde ein wahrer Vortheil gewesen seyn, indem das Studiren in denselben ein bloßer Zeitverlust, eine Veranlassung zu Irrthümern und eine Vermehrung der Unwissenheit ist. So sehr er aber auch den Aristoteles als Grund aller Wissenschaften hochschäzzet, so wollte er doch nicht, daß man eine Meinung auch des größten Denkers ohne Prüfung annehme, um sie, wo ihre Erkenntnisse und Begriffe mangelhaft gewesen, zu ergänzen, und wo sie sich geirrt haben, sie mit Bescheidenheit berichtigen zu können. Dieses ist die Hauptidee der Reformation, welche sich dieses fruchtbare Genie zu bewirken vorgesetzt hatte, welche er in seinem sogenannten opus magnum, das er in dem Jahre 1267 an den Papst Clemens IV. sendete, ausführlich entwickelt hat. Wie sehr ist es zu bedauern, daß Baco sehr bald durch den Neid und die Unwissenheit seiner Ordensbrüder und Obern gehindert wurde, mit aller Freiheit an seinen großen Entwürfen zu arbeiten, daß er in enge Verwahrung gebracht wurde, und seine gelehrten Arbeiten Niemanden als den Obern und den Päpsten vorlegen durfte, daß selbst seine Absicht, sich durch jenes an den Papst Clemens, der die Wissen-

Wissenschaften schätzte, gerichtete Werk eine größere Freiheit zu verschaffen, vereitelt, und er noch enger nach dem Tode desselben eingesperrt wurde, wovon wahrscheinlich die Erhebung des Hieronymus de Ascoli, der vorher General der Franciskaner war, auf den päpstlichen Stuhl die Ursache ist. Nur in den letzten Tagen seines Lebens erhielt er den Genuß seiner vollen Freiheit wieder, wie aus einigen Nachrichten zu erhellen scheint, dagegen ihn Andere in dem Gefängniß sterben lassen. Er starb im Jahr 1292 oder 1294. Seine Schriften, die sich über alle Theile der Wissenschaften erstrecken, selbst Grammatik, Logik, Metaphysik, und die Erklärung der Sentenzen des Lombarden nicht ausgenommen, haben lange Zeit unbenutzt in schmähliger Vergessenheit in den Bibliotheken liegen müssen. Nur ein kleiner Theil derselben, nehmlich sein opus majus, sein Brief de secretis naturae et artis operibus, sein speculum alchimiae, und seine Abhandlung de retardandis senectutis accidentibus, ist bisher durch den Druck bekannt gemacht worden. Uebrigens waren in Bacos Fußtapfen sehr wenige getreten, die aber doch nicht seinen Geist zu dem Studium der Natur mitbrachten. Der Wunderglaube, Geisterseherei und Verbindungen mit Geistern scheinen nach seinem Tode noch mehr überhand genommen zu haben [420]).

Der zweite Reformator Raymund Lullus hatte mit dem Baco wenig gemein, außer den Hang zur Alchemie, und den großen Enthusiasmus für die Wissenschaften, der aber aus einer andern Quelle kam, und auf einen andern Zweck ging. Was bei Baco die rastloseste, von Vernunft geleitete Thätigkeit für das Wohl der Wissenschaften und der Menschheit zu wirken strebte, das wollte hier der durch schwärmerische Phantasie in Bewegung gesetzte Enthusiasmus ohne Mühe und Arbeit für die

420) Wood a. angef. O. p. 144.

die Ausbreitung des Christenthums und die Bekehrung der Mahommedaner thun. Er war 1234 auf der Insel Majorka geboren, wohin sein Vater aus edlem Geschlechte mit des Königs Jacob von Arragonien Kriegsheere gekommen war. In seiner Jugend riß ihn seine Sinnlichkeit in den Strudel des Vergnügens fort, bis ihn eine seiner Geliebten durch den Anblick einer vom Krebse durchfressenen Brust auf einmal zur Besinnung und zum Entschluß einer gänzlichen Umänderung seines Lebenswandels brachte. Er ging in eine Einöde, um durch Reue und Schmerz, Gebete und Kasteiungen, Beruhigung seines Gewissens zu finden. In diesem Zustande einer gereizten Phantasie, die von Natur nur zu leicht Feuer fing, erhielt er Visionen. Jesus am Kreuze stellte sich seinem Blicke dar, und ermahnte ihn sanft zur Besserung und Nachfolge. Jetzt wurde er ein religiöser Schwärmer, gab alle seine sonstigen Zwecke und Entwürfe auf, theilte sein Vermögen unter die Armen aus, und hielt sich für berufen die christliche Religion unter den Mahommedanern und Heiden auszubreiten. Aber wie sollte er dieses anfangen, da er schon dreyßig Jahr alt, und ohne alle Bildung und Studien, oder wenn das auch nicht der Fall war, doch nicht weit gekommen war, und in Zerstreuungen das Meiste wieder vergessen hatte. Er legte sich eifrig auf die Grammatik, lernte von einem Sclaven das Arabische, und fuhr besonders eifrig in seinem Gebet um Erleuchtung fort. Und da wurde ihm, wie man sagt, vom Himmel die große Kunst geschenkt, wodurch er ohne sonderliche Mühe und Anstrengung im Studiren alles Nöthige leicht lernen und anwenden, das, was er sehnlichst wünschte, sein großes Bekehrungsgeschäft, und was er sonst wollte, ausführen könnte [421]).

Wie

421) Nicolai Antonii *Bibliotheca Hispana vetus* (Madrit. 1788.) Tom. II. p. 125. Sed illiteratus homo

Wie es aber auch mit dem Ursprunge dieser großen Erfindung stehen mag, so ist doch so viel gewiß, daß er auch nicht natürliche Mittel verschmähete, sich zur Ausführung seines Planes geschickt zu machen. Er begab sich bald darauf (gegen 1275) nach Paris, benutzte den Unterricht des Engländers Thomas, so wie er ihm auch wieder seine Kunst mittheilte [422]). Er ging darauf nach Rom, um den Papst zur Unterstützung seines Plans der Heidenbekehrung und zur Anlegung von Instituten zur Erlernung der arabischen Sprache zu bewegen; da er aber daselbst so wenig als an andern Höfen sonderliches Gehör fand, so machte er sich selbst auf, sein Vorhaben auszuführen; er unternahm eine Reise durch einen Theil von Asien und Afrika, ohne Erfolg. In Tunis gerieth er durch seinen Eifer im Disputiren mit einem Saracenen in Lebensgefahr, woraus er auf die Fürbitte eines Arabischen Geistlichen kaum gerettet wurde, nachdem er hatte ver-

homo nil minus poterat quam religionis causam literarum praesidio et armis propugnare. Cujus impotentiae sibi conscius, precibus Deum assiduis in quodam eremitorio Majoricensis insulae, ut mentis ejus tenebras infusionis divinae radiis ad exsequendum rite opus illuminare dignaretur, urgere ac deprecari non desinens; antiquo etiam ardentius debellandi mahometicam sectam, quo tota flagravit via, desiderium animitus concepit; et ut fama est, singulare quoddam instrumentum id opus et pium quodcunque aliud ejusdem generis promovendi coelitus accepit arte sibi monstrata breviter et sine disciplinarum acri et obstinata contentione addiscendi necessaria omnia atque iis ex tempore utendi: quo doctissimus quisque post exantlatos quam plurium annorum labores aegre vix pervenit, quibus utique rem exsequi atque piissimo voto suo defungi posset ipse, et ut alii defungerentur, procurare.

422) Boulay *H. Univ. Paris.* T. III. p. 421.

versprechen müssen, nie wieder Afrika zu betreten. Er ging wieder nach Neapel zurück, und bewarb sich zu Rom, Genua, Majorka wiederum eben so vergeblich um Unterstützung. Seit dem Anfange des vierzehnten Jahrhunderts war er wieder zu Paris. Da ihm der eine Plan nicht gelungen war, so beschäftigte ihn, wie es scheint, der zweite, durch seine große Kunst eine Reformation in dem Gebiete der Wissenschaften zu bewirken, desto angelegentlicher. Denn in den Jahren 1298—1311 gab er eine große Menge von Schriften heraus, die sich auf jene Kunst, auf Philosophie und Theologie beziehen, und er ließ es an nichts fehlen, seiner neuen Kunst Eingang und öffentliche Auctorität zu verschaffen. Zeugnisse der Pariser Facultät der Künste und des Kanzlers, daß seine Schriften rechtglaubig, gut und nützlich seyen, Empfehlungsschreiben von Königen benützte er dazu 423). Mittlerweile

423) Seinen Commentar über die Sentenzen schrieb er zu Paris 1298. In demselben Jahre erschien daselbst seine Philosophia amoris. Die Tabula generalis ad omnes scientias applicabilis ist den 15 Sept. 1292 in dem Hafen zu Tunis angefangen, und 1293 zu Neapel geendiget. Die Ars brevis ist geschrieben 1307. Die Ars generalis ultima angefangen zu Lion 1305, geendiget zu Pisa 1305. Das Buch de ascensu et descensu intellectus zu Montpellier 1304. Die Logica nova zu Geneve 1303. Liber de anima rationali 1294 zu Rom. Liber de principiis philosophiae zu Majorka 1300. Liber lamentationis duodecim principiorum philosophiae contra Averroistas zu Paris 1310. Liber contradictionis inter Raymundum et Averroistam de centum syllogismis circa mysterium Trinitatis zu Paris 1310. Liber de forma Dei oder Parva ars pro cognoscendo Deum 1311. Liber de efficiente et effectu zu Paris im Monat März 1312. Liber de virtute etc. veniali et mortali zu Majorka 1312. Liber de substantia et accidente, in quo probatur Trinitas 1313 und Liber de civitate mundi 1314 beide

lerweile that er auch einige Reisen nach Asien und nach Africa, wo er durch Vermittlung Genuesischer Kaufleute wieder aus einem harten Gefängnisse befreiet wurde. Nicht glücklicher war sein dritter Versuch, auf welchem er den grausamsten Mißhandlungen ebenfalls durch Kaufleute von Genua mit genauer Noth entrissen wurde, und an den Folgen derselben auf der Ueberfahrt nach Spanien im J. 1315 starb. Nach seinem Tode wurde er als ein Heiliger und Märtyrer verehret, obgleich auf der andern Seite das Inquisitionsgericht hundert ketzerische Sätze aus seinen Schriften auszog und verdammte.

Die literärische Thätigkeit des Mannes erregt in Rücksicht auf die Menge seiner Schriften und in Rücksicht auf den Umfang der Gegenstände, worüber er schrieb, Erstaunen. Antonius führet in seiner Spanischen Bibliothek gegen vierhundert Schriften des mannigfaltigsten Inhalts über die Theologie, Philosophie, Jurisprudenz, Medicin, Politik u. s. w. an. Diese schriftstellerische Fruchtbarkeit wird aber begreiflich, wenn man bedenkt, daß eine Menge von kleinen Schriftchen, Flugblätter, den größten Theil ausmachen, daß er eine und dieselbe Schrift mehrmals in veränderter Gestalt, in einer andern Sprache herausgab; daß er ein lebhafter

t. beide zu Messina. (Antonii *Bibliotheca Hisp.* T. II.) Im Jahr 1309 stellte der Officialis curiae zu Paris ein von 40 Magistern unterschriebenes günstiges Zeugniß für die Kunst des Lullus auf sein Begehren aus; 1310 erschien ein Empfehlungsbrief des Königs von Frankreich Philipp; 1311 ein Zeugniß des Kanzlers der Universität, daß er in den Schriften dieses Mannes nichts Anstößiges gegen die guten Sitten, gegen den rechten Glauben, sondern vielmehr einen großen Eifer für die christliche Religion gefunden habe. d'Argentré *Collectio judiciorum de novis erroribus.* T. I. p. 246.

lebhafter schwärmerischer Kopf war, der mit Leichtigkeit über alle Dinge schwatzen konnte, ohne über die Oberfläche einzudringen. Schwärmerei und schale Spitzfindigkeit verbanden sich in diesem excentrischen Kopfe auf eine sonderbare Weise. Seine große Kunst, von der er so viel Rühmens und Aufhebens machte, die er als eine Wissenschaft der Wissenschaften, als eine allgemeine Kunst, alle Wahrheiten zu erfinden und zu beweisen, betrachtete, war nichts weiter, als ein mißlungener Versuch, alle philosophische Probleme auf eine kleine bestimmte Anzahl von Begriffen und Grundsätzen zurück zu führen, und ihre Auflösung so leicht zu machen, daß sie Jeder von mittelmäßigem Verstande ohne große Mühe des Aufsuchens auf eine beinahe mechanische Weise finden könne, ein Versuch einer auf das Einfache gegründeten Combinationslehre und Erfindungskunst, deren Idee für den ersten Anblick sehr schmeichelhaft ist wegen der großen Vortheile, die sie verspricht, deren Ausführung aber unendlichen Schwierigkeiten unterliegt. An die letzten nun hatte Lullus gewiß am allerwenigsten gedacht, da man aus dem ganzen Inhalte und der Form seiner Universalkunst siehet, daß es eine oberflächliche Idee war, wie sie sich einem lebhaften, phantasiereichen, auf göttliche Offenbarungen und Eingebungen stolzen, und nach Ruhm durstenden Kopfe sich darbieten konnte, die zu nichts weiter führen konnte, als zu einem Vorrathe von inhaltsleeren Worten und Formeln, von tavtologischen, nichts sagenden Sätzen, und deren Zweck nichts anders war, als den Verstandesgebrauch auf einen bloßen Mechanismus zu gründen, der der Phantasie einen großen und freien Spielraum zu allerlei Combinationen gab, aber die freie und doch gesetzlich sich bewegende Geisteskraft lähmte [424]). Die Hauptsache in seiner

424) In einer an den König von Frankreich Philipp gerichteten

ner großen Kunst war das Alphabet und gewisse Kreise, bewegliche und unbewegliche; jenes enthielt den Stoff, diese gaben die möglichen Combinationen der Begriffe an; dazu kamen noch besondere Regeln von dem Gebrauche derselben. Er hatte neun Buchstaben, B C D E F G H I K, gewählt, um neun Classen von Dingen zu bezeichnen. Die erste Classe enthält neun absolute Prädicate: Güte, Größe, Ewigkeit oder Dauer, Macht, Weisheit, Wille, Tugend, Wahrheit, Herrlichkeit; die zweite neun relative Prädicate: Verschiedenheit, Einhelligkeit, Entgegensetzung, Anfang, Mitte, Ende, Größerseyn, Gleichseyn, Kleinerseyn. Diese absoluten und relativen Prädicate nennt er auch die allgemeinsten Principe, weil sie Alles unter sich begreifen. Die dritte Classe enthält neun, oder, weil die neunte doppelt ist, zehn Fragen, nämlich: ob? was? wovon? warum? wie groß? von welcher Beschaffenheit? wann? wo? wie und womit? Die Fragen nennt er auch Regeln, z. B. die neunte regula modalitatis und instrumentalitatis. Die vierte Classe begreift die neun allgemeinsten Subjecte: Gott, Engel, Himmel, Mensch, Imaginativum, Censitivum, Vegetativum, Elementativum, Instrumentativum. Das Elementativum ist dasjenige, was substanzielles Seyn, das Instrumen-

richteten Schrift vom J. 1310: liber lamentationis duodecim principiorum philosophiae contra Averroistas, führt Lullus die Philosophie in Begleitung ihrer zwölf Principien (Materie, Form, Generation u. s. w.), mit großen Klagen über die damalige Philosophie, ein, und läßt ihr ein Bittschreiben um Aufrechthaltung und Verbesserung durch ihren Liebling, nämlich den Verfasser der Schrift selbst, bei dem König einreichen. Hier blickt offenbar der Stolz des Schwärmers und der Eifer des Missionärs, der nicht leiden konnte, daß der angesehenste Philosoph der Araber in einem solchen Ansehen unter den Christen stand, hervor.

mentativum, was in einem Andern als seinem Hauptsubjecte sein Seyn hat, welches unter neun natürlichen und neun moralischen Beziehungen betrachtet werden kann. Die neun natürlichen Beziehungen oder die neun Prädicamente des Accidens sind: Quantitas, Qualitas, Relatio, Actio, Passio, Habitus, Situs, Tempus, Locus. Die neun moralischen Beziehungen sind eben so viele Tugenden und entgegenstehende Laster: Gerechtigkeit, Klugheit, Tapferkeit, Mäßigkeit, Glaube, Hoffnung, Liebe, Geduld, Frömmigkeit; Neid, Zorn, Unbeständigkeit, Lüge, Geiz, Gefräßigkeit, Schwelgerei, Hochmuth, Acedia. Die vier Kreise mit mehreren in denselben eingezeichneten Dreiecken und mehreren abgesonderten Kammern oder Cellen geben nun die Combinationen jener Begriffe, z. B. Bonitas est magna, durans, potens, scibilis, virtuosa, vera, gloriosa, differens, concordans, contrarians, principians, medians, finiens, majorificans, coaequans, minorificans; Magnitudo est bona, Duratio est bona etc., und was dergleichen nichts sagende barbarisch klingende Sätze mehr sind. Der Leerheit und Unbestimmtheit, welche in diesen logischen Combinationen handgreiflich ist, suchte er durch einen besonderen Theil seiner Kunst, welcher von den Definitionen handelte, abzuhelfen. Aber hier verrieth sich der Mangel an philosophischem Geiste und an Einsicht in das, woran es jenem Zeitalter vorzüglich fehlte, nur noch mehr, indem er lauter Cirkeldefinitionen gab, z. B. die Einheit ist dasjenige, was Alles vereint, und da sie sich auf Alles anwenden läßt, so kann sie Alles werden; sie wird gut durch die Güte, groß durch die Größe, so wie umgekehrt die Güte eins wird durch die Einheit. Die Quantität ist ein Ding, wodurch ein anderes Ding ein Quantum, die Qualität ein Ding, wodurch ein anderes Ding ein Quale ist. Die Dauer ist dasjenige, wodurch die Güte, Größe u. s. w. dauert. Ein

Ein Individuum ist dasjenige, was vom Geschlechte weiter entfernt ist, als ein anderes Ding. Die Einfachheit ist dasjenige, was von der Zusammensetzung weiter entfernt ist, als ein anderes Ding.

So inhaltsleer indessen diese Sätze sind, so mochte ihnen doch der phantasiereiche, in den Schwärmereien der Kabbala nicht ganz unbekannte Kopf des Lullus einen für ihn und sein auf das Unendliche gehende Streben, inhaltsschweren Sinn geben. Daß er mit der Kabbala bekannt worden, ist bei einem Manne, der mit Juden und Arabern so vielfältigen Verkehr hatte, und ihre Schriften las, so natürlich, daß man es mit allem Fug vermuthen könnte, wenn nicht selbst einige seiner Schriften darauf führten, z. B. de descensu et ascensu intellectus, ars brevis de auditu cabalistico, sive ad omnes scientias introductorio. Aus seinem Commentar über des Lombards Sentenzen erhellet auch dasselbe Factum, daß er sich Gott und Welt, die natura naturans und naturata als Eins vorgestellt [425]).

So

425) Wir führen hier einige Sätze an, welche zugleich eine Probe von der Manier abgeben, wie er seine Kunst auf theologische Gegenstände anwendete. Deus habet multas essentias. In divinis essentia non est otiosa, sed essentiat, et natura naturificat, et bonitas bonificat, et infinitas infinitat, et aeternitas aeternitat. Sicut leo se habet ad leonificandum et homo ad homificandum, sic et multo plus divina natura se habet ad naturificandum, et divinitas ad divinandum. Sicut divina natura requirit agere intrinsece, scilicet naturare, sic sua bonitas requirit bonificare, magnitudo magnificare, aeternitas aeternificare, et sic de aliis, cum sint cum ipsa natura unum numero. Quia non est altera aeternitas nisi Dei, oportet quod substantia se habeat ut suppositum aeternans, ut de se ipsa producat aeternum bonum. (*in libr. sentent.* I. q. 2. *de philosophia amoris*, *liber contemplationum.*)

So werthlos indessen diese Philosophie des Lullus an sich ist, und so wenig die Reformation derselben, die er vorhatte, dem Hauptgebrechen der Zeitphilosophie abzuhelfen im Stande war, so hatte sie doch eine gute Seite, daß sie nämlich das Theoretische nicht ausschließlich, sondern auch das Praktische umfaßte, und wenn auch nicht in die Principien der Sittenlehre auf wissenschaftlichem Wege eindrang, doch durch einige helle Gedanken, welche ein reiner Enthusiasmus für das Gute eingegeben hatte, das Nachdenken darauf hätte lenken können, wenn nicht gerade dieselben in einem Zeitalter, wo das Philosophiren über die Sittlichkeit eine falsche Richtung genommen hatte, und der Schein von Schwärmerei auch echte sittliche Urtheile verdächtig machte, unter die Ketzereien des Lullus wäre gezählt worden 426).

Die

426) Man sehe d'Argentré *Collectio judiciorum de novis erroribus.* T. I. p. 248. Unter den hundert ketzerischen Sätzen des Lullus kommen auch folgende vor. Quod homo potest venire ad salvationem per virtutes morales. Quod homo peccat et est Deo inobediens, si non facit bonum, quod intelligit, quod quidem potest facere, licet illud bonum facere non sit ei mandatum. Quod qui non facit id bonum. quod potest facere, non videtur Deum multum diligere. Quod homo debet amare Deum, quia bonus est, non autem propter ullam rem, quam sibi donet, nec propter indulgere suum peccatum, nec propter hoc, quod ipse non sit damnatus. Et qui sic voluerit orare, sentiet se tam altum per suum amare et per suum intelligere et memorari, quod non poterit altius ascendere. Quod illi, qui amant Deum propter hoc, ut det eis gloriam coelestem vel bona temporalia, et timent Deum propter hoc, ut non det eis poenam infernalem vel labores temporales, faciunt de prima intentione secundam, et de secunda primam. Et eorum intentio est perversa et falsa et contra Dei intentionem.

Die Anhänger des Lullus, welche Lullisten genannt wurden, pflanzten mehr seine eigenthümlichen Religionssätze, als seine philosophischen, fort, und waren nichts anders, als Religionsschwärmer, die eine unmittelbare Erleuchtung des Stifters behaupteten, und glaubten, daß nur durch eine ähnliche Erleuchtung der wahre Sinn desselben gefaßt werden könnte. Ueberall siehet man aber unter dem Unkraute gutes Samenkorn sprossen. Vorzüglich merkwürdig ist in dieser Hinsicht der berühmte Arzt Arnoldus de Villa nova, der ein großer Charlatan in der Medicin war, die Medicin mit scholastischen Formeln aufstutzte, den Glauben an die Goldmacherkunst verbreitete, über die Religion aber viele gesunde Urtheile hatte. Ueberhaupt zeigt sich in diesen Zeiten eine merkliche Verbreitung des Aberglaubens und der Schwärmerei aller Art, daher 1290 zu Paris eine große Anzahl solcher Schriften verboten wurde [427]).

427) d'Argentré *Collectio.* T. I. p. 253. 263. seq. 367. 368.

Vierte

Vierte Periode.

Von dem zweiten Drittel des vierzehnten Jahrhunderts an bis gegen das sechszehnte Jahrhundert.

Kampf der Nominalisten und Realisten mit siegreichem Uebergewicht der Ersten.

Occam, Peter v. Ailly, Raymund v. Sebunde.

Einige treffliche Denker, welche in der vorhergehenden Periode unter der Menge von Köpfen, die nur auf der breiten Heerstraße zu gehen vermögen, auftraten, einige kühne Ideen, die sich unter dem Haufen der gewöhnlichen hervordrängten, die hier und da keimenden Gedanken von nothwendigen Reformationen, der Muth, mit welchem veraltete Vorstellungsweisen, Einrichtungen, Statuten (wie z. B. die Ordensgelübde, die unbeschränkte päpstliche Gewalt, mehrere Ritus des Katholicismus) bestritten und verworfen wurden, selbst die mystischen, schwärmerischen und abergläubischen Vorstellungen, welche hier und da hervorsproßten, beweisen, daß die Beschäftigungen auf dem dürren Felde der Dialektik und der speculativen Religionsphilosophie doch nicht ganz fruchtlos für die Cultur der Vernunft gewesen waren, und daß die Macht der Autorität, des Herkommens, der Willkür, die innere Energie des menschlichen Geistes zwar aufhalten, aber doch nicht überwältigen, eine falsche Richtung des Verstandes doch nicht das Streben nach dem richtigen Wege ganz zernichten kann.

So

So weit war man gekommen, daß man einsah, die Religionsphilosophie bedürfe zu ihrer Haltung und Festigkeit gewisser Vernunftprincipien, und man war bemüht gewesen, auf diesen ein Gebäude von natürlicher Dogmatik aufzubauen, welches der natürlichen Dogmatik zum Fundament diente. Die Vernunft hatte also neben dem Supernaturalismus einen Boden gewonnen. Nur fehlte es noch an Einhelligkeit in den Resultaten, wodurch die Gewißheit der Principien selbst wankend wurde. Es konnte nicht fehlen, daß selbst der Weg, auf dem man zu den Resultaten und Grundsätzen gekommen war, zuletzt Zweifel erregte, ob es der richtige sey, und da man bisher immer vorausgesetzt hatte, daß die Begriffe als Begriffe objective Realität haben, so mußte man endlich auch einmal den Gedanken fassen, ob dieses auch wahr sey, und mit der Entstehungsart der Begriffe übereinstimme. Dieser Zweifel führte zuletzt auf das Resultat, daß die Begriffe, obgleich Erzeugnisse der Objecte, auf welche sie sich daher beziehen, doch nichts von dem realen Wesen der Dinge selbst enthalten.

Occam war der Erste, der diese Behauptung aufstellte, der Partei der Nominalisten Gewicht und Ansehen gab, und den alten Streit zwischen diesen und den Realisten wieder erneuerte. Er wurde von nun an mit größerer Hitze und Erbitterung als je geführt. Die streitenden Parteien gebrauchten nicht nur Gewaltthätigkeiten, sondern riefen auch den Bannstrahl der Hierarchie und den weltlichen Arm zu Hülfe. Mehr als einmal wurden die Nominalisten verfolgt; aber gleichwohl breitete sich diese Partei immer weiter aus, und erhielt nicht nur zu Paris, sondern auch auf mehreren deutschen Universitäten das Uebergewicht. Der Streit mit den Realisten dauerte aber eine lange Zeit fort, weil beide Parteien nicht tief genug in die Gründe desselben eindrangen, welche

welche in eine vollständige Zergliederung des Erkenntnißvermögens eingriffen, und wurde nie zur philosophischen Entscheidung gebracht, weil unterdessen diese Art zu philosophiren durch andere verdrängt wurde, und wenigstens nach der Reformation in den protestantischen Ländern die Partei der Realisten gänzlich verstummte. Doch ehe wir die Schicksale der Nominalisten selbst erzählen, müssen wir von dem zweiten Stifter und den vornehmsten Anhängern desselben handeln.

Wilhelm Occam, dessen Geburtsjahr nicht bestimmt angegeben werden kann, hatte seinen Zunamen von seinem Geburtsorte Occam in der Grafschaft Surrey in England. Er bildete sich durch den Unterricht des Duns Scotus zu einem subtilen, selbstdenkenden Kopfe, der den Muth hatte, in vielen Stücken die gewöhnliche Straße zu verlassen, und die Rechte der Vernunft zu vertheidigen. Gleich seinem Lehrer trat er, man weiß nicht wann, in den Franciscanerorden, lehrte seit dem Anfange des vierzehnten Jahrhunderts die Theologie zu Paris, nahm an dem Streite des Königs Philipp mit den Päpsten vielen Antheil, bestritt als Provincial der Minoriten in England auf einem allgemeinen Convente des Ordens zu Perugia 1322, auch auf der Universität zu Bologna, dieselben Anmaßungen öffentlich mit großem Muthe und siegreicher Kraft. Der Bannstrahl des Papsts Johannes XXII. nöthigte ihn zum Stillschweigen, und zu seiner Sicherheit mußte er in Frankreich seit 1328 einen verborgenen Zufluchtsort suchen. Bei den Zwistigkeiten desselben Papstes mit dem Kaiser Ludwig aus Baiern erhob er wieder seine Stimme laut, behauptete, daß der Kaiser in dem Weltlichen dem Papst keineswegs unterwürfig, sondern nur Gott allein Rechenschaft schuldig, daß dagegen die geistliche Gewalt des Papstes durch die Kirche und Concilien beschränkt

sey.

sey. Zu seiner Sicherheit, da der Kirchenbann gegen ihn erneuert worden, begab er sich 1330 zu dem Kaiser Ludwig, dessen Schutz er sich mit folgenden Worten ausgebeten haben soll: Tu me defendas gladio, ego te defendam calamo. Er wurde von ihm, wie man leicht denken kann, sehr gütig aufgenommen, und zu vielen geheimen Berathschlagungen gezogen. Er starb 1347 zu München. Wadding allein behauptet, er sey erst 1350 zu Capua, nachdem er seinen Ungehorsam gegen den Papst bereuet, und von demselben wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen worden, gestorben. Außer seinen Streitschriften gegen den Papst, deren Werth nicht nach unsern, sondern nach jenen Zeiten beurtheilt werden muß, gab er einige Commentare über Aristoteles Schriften, über des Lombards Sentenzen, ein Quodlibet, eine Logik voll subtiler Spitzfindigkeit, ein Compendium der Theologie, und eine Schrift de ingressu scientiarum heraus, von denen die meisten selten sind. Seine dialektische Fertigkeit, seine Gewandtheit im Disputiren, und sein kühner Geist, sich eine neue Bahn zur Bestreitung des Realismus zu ebnen, erwarben ihm unter seinen zahlreichen Anhängern die Ehrennamen eines Doctor singularis und invincibilis und eines venerabilis inceptor.

Seine größere Strenge und Genauigkeit im Denken, der Scharfsinn, womit er die Schlüsse nach ihrer logischen Bündigkeit in Rücksicht auf Form und Materie prüfte, und daher auch die zur Bezeichnung der Gedanken gebrauchten Worte nach ihrem Sinn und nach dem Sprachgebrauch untersuchte, sein Muth, sich freier von den Fesseln der Autorität zu erhalten, seinen Verstand nicht sogleich jedem Ausspruche des Aristoteles oder eines Kirchenvaters sclavisch zu unterwerfen, sondern vorher zu prüfen, was man eigentlich habe sagen wollen, und

ob es auch wahr sey, kurz seine größere Selbstständigkeit in dem Denken [1]), nebst dem durch Scotus subtilen Geist auf die äußerste Spitze getriebenen Realismus, führte Occam auf die Bestreitung des Realismus und Vertheidigung des Nominalismus. Wenn er gleich diese Streitfrage nicht auf den letzten Grund zurückführte, so war doch seine Ansicht von der Natur der allgemeinen Begriffe und ihrer Beziehung auf Objecte folgenreich für die weitere Untersuchung des Erkenntnißvermögens und zur Aufdeckung des Scheins, welcher eine Menge von dogmatischen Sätzen, besonders in der Theologie, umhüllet hatte. Dieses sind die beiden wichtigsten Punkte in seiner Philosophie, seine Theorie des Erkennens, und die daraus entspringenden Folgerungen für einige philosophische Gegenstände, besonders in der rationalen Theologie.

Occam gehet in der Theorie des Erkennens nicht von der Reflexion und Analyse des Bewußtseyns aus, um durch dieselbe auf die Gründe und Gesetze des Erkennens und auf Grundsätze a priori zur Entscheidung der Frage, was und in wie fern für den Menschen als Subject dieses Erkenntnißvermögens erkennbar sey, zu gelangen, sondern von der Widerlegung des Realismus, welcher

1) Nachdem Occam in dem *Prologus ad l. I. sententiarum.* qu. 1. (Ausgabe 1585) die Autorität des Scotus für die Behauptung, daß der Verstand (intellectus) sinnliche und auch blos denkbare Gegenstände anschauend erkenne, angeführt hat, so fährt er p. MM. so fort: Etsi dicatur, quod alibi ponat oppositum, parum me movet, quod ego non allego eum tanquam autorem, nec dico praedictam opinionem, quia ipse eam ponit, sed quod reputo veram, et ideo, si alibi dixit oppositum, non curo. Hic tamen tenuit eam; ideo sequaces sui non debent eam contemnere tanquam novam.

welcher eine jenem allgemeinen und wichtigsten Probleme untergeordnete Frage, die Realität der allgemeinen Begriffe, zu einseitig und zu früh beantwortet hatte. Er zeigt durch die Anwendung der logischen Grundsätze, daß der Realismus falsch, aber ohne dadurch überzeugend darzuthun, daß die entgegengesetzte Theorie, die er für wahr hält, die einzig wahre sey. Er ist zufrieden, daß sie von den Schwierigkeiten, Ungereimtheiten und Widersprüchen frei ist, welche die entgegengesetzte drücken, daß sie mit einem Worte logisch gerecht ist, ohne daran zu denken, daß es außer den Gesetzen des Denkens noch Grundsätze der Erkenntniß geben muß, wenn nur irgend feste und unwandelbare Ueberzeugung möglich seyn soll. Dieses ist die schwache Seite seines Philosophirens, welche indessen wenig fühlbar wurde, weil seine Gegner diese tieferen Untersuchungen eben so wenig, als das Bedürfniß derselben kannten. Occam that indessen daran ganz recht, daß er sich in Ermangelung anderer Principe blos allein an die Gesetze des Denkens, als den einzigen Polarstern, hielt, und es war schon ein großes Verdienst, das er sich erwarb, daß er durch die Logik das stattliche Gebäude der philosophischen Dogmatik jener Zeit, das so lange Zeit imponiret hatte, und nach so vielen Vorarbeiten und Verbesserungen allen Erschütterungen trotzen zu können schien, mit leichter Mühe über den Haufen warf, oder doch so weit in seinen Grundfesten unterminirte, daß es nur allein durch die Macht der Gewohnheit und die fremde Stütze der Autorität vor dem gänzlichen Umsturz verwahret wurde.

Occam handelt von dieser Materie auf Veranlassung der zweiten Distinction des ersten Buchs, um die Frage wegen der Identität und Verschiedenheit des göttlichen Wesens in Beziehung auf die Creaturen zu entscheiden, und stellt die Frage so: Ist das, was zu-

nächst

nächst und unmittelbar durch das Allgemeine bezeichnet wird, etwas außer der Seele Befindliches, etwas Inneres und Wesentliches von den Dingen, denen das Allgemeine beigelegt wird, so daß es realiter und wesentlich in jedem Individuum der Gattung, und gleichwohl von jedem Individuum realiter verschieden ist? [2]) Nach der gewöhnlichen Meinung wird die Frage bejahet. Man nimmt an, daß der Mensch im Allgemeinen ein reales Ding außer der Seele ist, das in jedem einzelnen Menschen vorkommt, von jedem einzelnen Menschen sowohl, als von dem Thiere im Allgemeinen, von der Substanz im Allgemeinen, und so fort von allen subalternen und nicht subalternen Arten und Gattungen verschieden ist, so daß in jedem einzelnen Dinge so viel real verschiedene Dinge sind, als es allgemeine wesentliche und ursprüngliche Prädicate hat, und daß diese realen Dinge nicht vervielfältiget werden, so viel sie auch in einem Individuum vervielfältiget werden [3]). Die Gründe,

2) Occam in l. I. *sentent.* dist. II. q. 4. Utrum illud quod immediate et proxime denominatur ab intentione universalis et univoci, sit aliqua vera res extra animam, intrinseca et essentialis illis, quibus est communis et univoca distincta realiter ab illis;

3) Occam ibid. Ad istam quaestionem est una opinio, quod quodlibet universale univocum est quaedam res existens extra animam realiter in quolibet et singulari et de essentia cujuslibet singularis distincta realiter a quolibet singulari et a quolibet alio universali, ita quod homo universalis est una vera res extra animam existens realiter in quolibet homine, et distinguitur realiter a quolibet homine et ab animali universali et a substantia universali et sic de omnibus generibus et speciebus sive subalternis sive non subalternis. Et ita secundum istam

Gründe, welche für diese Behauptung aufgestellt worden waren, führet er in großer Zahl auf, widerlegt sie dann mit seinem sinnreichen Scharfsinne erst apogogisch. Jene Behauptung ist schlechthinn falsch und ungereimt. Denn keine Sache, die der Zahl nach Eins ist, kann, ohne daß sie verändert oder vervielfältiget wird, in mehreren Subjecten oder Individuen seyn [4]). Wie sollte auch das Allgemeine mehreren Individuen mitgetheilt seyn? Entweder durch Identität mit den vielen, durch Vervielfältigung nach der Vielheit der Individuen, in denen es ist, oder ohne Vervielfältigung und innere Verschiedenheit ist es den Vielen mitgetheilt, und ist von denselben doch zugleich real verschieden. In dem ersten Falle ist das Allgemeine nicht von dem Einzelnen verschieden, sondern mit demselben identisch; in dem zweiten Falle wird die numerische Einheit nicht ausgeschlossen, so wie der Zahl nach eine Materie successive in real verschiedenen Dingen ist, und sie ist nicht mehr eins der Zahl nach, weil sie successive in verschiedenen Dingen ist, als wenn sie nach ihrer Verschiedenheit auf einmal in denselben existirte. Nach den Realisten thut das Individuum Etwas

istam opinionem, quot sunt universalia praedicabilia in quid per se primo modo de aliquo singulari per se in genere, tot sunt in eo res realiter distinctae, quarum quaelibet realiter distinguitur ab alia et ab illo singulari, et omnes istae res in se nullo modo multiplicantur, quantumcunque singularia multiplicentur, quae sunt in quolibet individuo ejusdem speciei.

4) Occam ibid. Ista opinio est simpliciter falsa et absurda. Nulla una res numero non variata nec multiplicata est in pluribus suppositis vel singularibus — sed talis res si poneretur, esset una numero, ergo non esset in pluribus singularibus, nec de essentia illorum.

Etwas aus der Natur (dem Allgemeinen) hinzu, und macht aus demselben und dem Allgemeinen eine Einheit, weil es ohne das Allgemeine gar Nichts, weder Substanz noch Accidenz, seyn würde. Es läßt sich also ohne Widerspruch denken, daß Gott das Hinzugekommene ohne die allgemeine Natur erhalte, welches ungereimt scheint. Es ist ferner gedenkbar, daß ein Individuum einer Art von neuem erschaffen werde, so daß die übrigen Individuen unverändert bleiben, und nichts Wesentliches und Inneres in dem realen Seyn dieses Dinges vorausgehet, denn sonst wäre es keine Erschaffung. Gäbe es nun solche Universalien, so ginge etwas Wesentliches der Hervorbringung eines einzelnen Dinges zuvor, und es wäre keine Schöpfung möglich. Endlich kann auch jedes Einzelwesen zernichtet werden, ohne daß ein anderes, welches von demselben nicht abhängt, zernichtet wird, dann bleibt nichts Inneres der Sache, weder an sich noch in einem Anderen, was zum realen Wesen gehöret, übrig. Also gibt es nichts Allgemeines in dem Sinne der Realisten; denn sonst müßte dieses auch mit zernichtet werden, und es bliebe dann kein anderer Mensch seinem Wesen nach übrig. Und so leitet Occam noch mehrere ungereimte Folgerungen aus dieser Behauptung ab, und gehet dann zur directen Widerlegung derselben fort, indem er zeigt, daß es nur zwei Gründe gebe, um welcher willen man solche Universalien annehmen müßte, nämlich um die Möglichkeit der Urtheile, in welchen einem Dinge ein wesentliches Merkmal beigelegt wird, und zweitens die Möglichkeit einer realen Wissenschaft zu begründen. Beide Gründe sind aber unstatthaft [5]). Denn was das Erste betrifft, nimmt

5) Occam ibid. Ideo dico aliter ad quaestionem, quod nulla res realiter distincta a singularibus rebus et intrinseca eis est universalis vel communis eis.

nimmt man etwas Inneres, von dem einzelnen Dinge real verschiedenes an, so muß das ein Theil der Sache seyn. Aber ein Theil kann so wenig wesentlich von einer Sache prädicirt werden, als Form und Materie von einem Zusammengesetzten. Wird also etwas wesentlich prädicirt von einer Sache, so muß es nicht für sich selbst bestehen, sondern für ein einzelnes Ding gesetzt seyn, und dieses kann seyn, wenn das Prädicat weder die ganze Sache, noch ein Theil derselben ist. Es ist also nicht nothwendig anzunehmen, daß das Prädicat etwas Inneres der Sache sey [6]. Die zweite Voraussetzung ist nicht nothwendig, denn es ist zur Möglichkeit einer realen Wissenschaft hinreichend, daß man Sätze habe, und ohne ein solches Allgemeine haben kann. Dieses erhellet aus logischen Gründen. Dasjenige, von welchem eine Gattung allgemein verneint wird, ist an sich keine unter der Gattung enthaltene Sache, z. B. kein Thier ist Seele. Das Prädicat ist nicht unter dem Thiere enthalten, und wird daher allgemein von demselben verneinet. Wissenschaft beziehet sich

eis. Quia talis res non esset ponenda, nisi ad salvandam talem praedicationem essentialem unius de altero, vel ad salvandam scientiam de rebus et diffinitiones rerum, quas omnes innuunt arguentes pro opinione Platonis.

6) Occam ibid. Sed primum non valet, quia eo ipso, quod ponitur intrinseca ibi et distincta a re singulari realiter, oportet, quod sit pars rei. Sed pars non potest praedicari essentialiter de re, sicut nec materia nec forma praedicatur essentialiter de composito. Ergo si praedicatur essentialiter de re, oportet quod non supponat pro se sed re singulari. Sed talis suppositio potest salvari ponendo, quod praedicetur aliquid, quod non est tota res nec pars rei. Ergo propter talem praedicationem salvandam non oportet ponere, tale praedicatum esse aliquam rem aliam tamen intrinsecam rei.

sich nicht immer unmittelbar auf außer uns vorhandene Gegenstände, sondern auf Etwas, das ihre Stelle vertreten muß. Die Wissenschaft, sie mag real oder rational (ideal) seyn, ist immer nur Wissenschaft von den Sätzen, die wir wissen, und sie kann daher real seyn, wenn auch die Begriffe keinen realen Gegenstand außer dem Gedanken haben. Die Theile der Sätze, die Begriffe werden statt der einzelnen Dinge, nicht statt des Allgemeinen gesetzt, und daher gibt es Wissenschaft von dem Einzelnen, ohne daß es nothwendig ist, allgemeine von den ersten verschiedene Dinge anzunehmen [7]. Der Unterschied der realen und rationalen Wissenschaft liegt nicht darin, daß jene auf Dinge gehet, so daß die Dinge selbst die erkannten Sätze oder Theile derselben sind, sondern darin, daß die Begriffe der erkannten Sätze die Stelle der Dinge, in der rationalen Wissenschaft aber die Stelle anderer Begriffe vertreten, wie aus den Beispielen: der Mensch ist ein Wesen, das lachen kann, oder einer Belehrung empfänglich ist. Die Gattung wird von den der Art nach verschiedenen Dingen, die Art nur von Indi-

7) Occam ibid. Scientia realis non est semper de rebus tanquam de illis, quae immediate sciuntur, sed de aliis praeter rebus tamen supponentibus. Ad cujus intellectum et propter multa prius dicta et dicenda propter aliquos inexercitatos in logica sciendum, quod scientia quaelibet sive sit realis sive rationalis, est tantum de propositionibus tanquam de illis quae sciuntur, quod solae propositiones sciuntur. — Nihil ergo refert ad scientiam realem, an termini propositionis scitae sint res extra animam, vel tantum sint in anima, dummodo stent et supponant pro ipsis rebus extra. Et ita propter scientiam realem non oportet ponere tales res universales distinctas realiter a rebus singularibus. — Scientia isto modo est de rebus singularibus, quod pro ipsis singularibus termini supponunt.

Individuen prädicirt [8]). Die Definitionen gehen an sich nicht auf Sachen, sondern auf Begriffe. Die Definition und das Definitum sind nicht dieselben Begriffe, also auch nicht dieselbe Sache, sondern Begriffe, wovon der eine genau mit Ausschließung alles Andern dasselbe setzt, was in dem andern ist, so daß sie mit einander umgekehrt werden können. Occam verwirft also auch die Universalien nach dem Grundsatz: es ist thöricht, mehrere Erklärungsgründe anzunehmen, wo wenigere hinreichend sind, den er auch sonst häufig anwendet [8b]).

Aber vielleicht ist das Allgemeine dennoch objectiv real, von den Individuen real verschieden, doch in denselben auf eine reale Weise existirend, so daß es real vervielfältiget und verändert worden. Dieses ist die Meinung des subtilen Lehrers nach Einigen, die wahrscheinlich hinter diesem Namen ein neues Bollwerk gefunden zu haben glaubten. Sie nahmen an, daß das Allgemeine ein reales Ding ist außer der Seele, real verschieden von der Differenz, die das Allgemeine einschränkt und doch durch dieselbe Differenz vervielfältiget und verändert [9]). Auch diese Meinung ist offenbar falsch. Denn eine von

 der

8) Occam ibid. Scientia realis non per hoc distinguitur a rationali, quod scientia realis est de rebus, ita quod ipsae res sint propositiones scitae vel partes illarum propositionum scitarum, et rationalis non est sic de rebus, sed per hoc, quod partes, scilicet termini propositionum scitarum scientia rationali stant et supponunt pro rebus, non sic autem termini propositionum scitarum scientia rationali, sed illi termini stant et supponunt pro aliis.

8b) Occam l. I. dist. 31. Frustra fit per plura, quod fieri potest per pauciora.

9) Occam l. I. dist. 2. q. 5. Secundo quaero, utrum universale et univocum sit vera res extra animam realiter

der andern real verschiedene Sache wird entweder durch sich selbst, oder durch etwas Inneres von derselben unterschieden. Die Menschheit im Sokrates ist von der Menschheit im Plato real verschieden. Also durch sich selbst oder durch etwas Inneres; folglich nach Wegnahme der beschränkenden Differenzen sind sie verschieden, also nicht der Art, sondern der Zahl nach. Beide sind also summarisch Eins und etwas Einzelnes.

Eine dritte Meinung ist diese, daß das Allgemeine auf eine reale Weise außerhalb der Seele und von dem Individuum verschieden ist, obgleich nicht auf eine reale, sondern blos formale Weise, indem die allgemeine Natur mit der Differenz, die sie zu einem bestimmten Individuum beschränkt, real einerlei, aber doch formal, d. i. in dem Begriffe verschieden ist, und an sich weder allgemein noch individuell, sondern unvollständig allgemein in dem Gegenstande, vollständig allgemein in dem Verstande ist [10]). Dieses hält Occam für die wahre Meinung des

realiter distincta ab individuo, in eo tamen realiter existens, realiter multiplicata et variata. — Est una opinio, quae imponitur doctori subtili a quibusdam, sicut ab aliis opinio recitata et improbata in praecedente, quae sibi imponitur, et est opinio, quod universale est vera res extra animam distincta realiter ab una differentia contrahente, realiter tamen multiplicata et variata per talem differentiam contrahentem.

10) Occam dist. 2. q. 6. Tertio quaero, utrum aliquid, quod ob universale et univocum sit realiter extra animam ex natura rei distinctum ab individuo, quamvis non realiter. — In re extra animam est natura eadem realiter cum differentia contrahente ad determinatum individuum, distincta tantum formaliter, quae de se nec est universalis nec particularis, sed incomplete est universalis in re et complete secundum esse in intellectu.

des Scotus, darum gehet er aus Achtung für den Scharfsinn dieses Mannes sehr ausführlich zu Werke und im eigentlichen Sinne Schritt für Schritt. Es ist daher wegen der großen Weitläuftigkeit nothwendig, nur die Art und Weise im Allgemeinen zu bezeichnen, wie er diese Meinung widerleget. Zuerst entkräftet er Scotus eigene Gründe, und dann setzt er noch einige Gegengründe entgegen. Es ist unmöglich, daß in den Kreaturen ein formaler Unterschied Statt finde, wenn kein realer vorhanden ist. Soll die Natur von der beschränkenden Differenz verschieden seyn, so müssen sie sich entweder wie Sache und Sache, oder wie zwei Gedankendinge, oder wie ein reales und ein Gedankending unterscheiden. Das erste und zweite wird von den Anhängern dieser Behauptung selbst geläugnet. Folglich bleibt nur das Dritte. Also ist der Unterschied nur ein Gedankending. Allein keine Differenz ist an sich gemeinsam, die Natur ist an sich gemeinsam, also ist die Natur nicht Differenz. Jeder Gegenstand außerhalb der Seele ist realiter einzeln, numerisch eins, folglich ist kein solcher Gegenstand real allgemein. Die Einheit des Einzelnen streitet mit der Einheit des Allgemeinen. Es gibt also keine andere reale Einheit als die des Einzelnen. Alles was wirkliches Seyn außer dem Gedanken hat, ist immer ein einzelnes Ding, das Allgemeine nur ein Gedankending. Uebrigens unterscheidet Occam immer sehr genau die Bedeutungen der Worte, z. B. Natur des Menschen bezeichnet entweder den bloßen Begriff, oder etwas außer der Seele existirendes. In dem letzten Sinne ist es allerdings etwas Individuelles, im ersten etwas Allgemeines.

Ist das Allgemeine aber nicht viertens dennoch auf irgend eine Weise von Seiten des Gegenstandes außerhalb der Seele? Es scheint, sagten die Realisten, die Frage müsse bejahet werden, weil nach Averroes die Definition

finition mit der Substanz des Gegenstandes identisch ist, folglich alle Theile der Definition, welche aus allgemeinen Begriffen besteht, gewissermaßen objective Realität außerhalb der Seele haben. Occam behauptet dagegen das Gegentheil, weil einer und derselben Sache Entgegengesetztes nicht zukomme, und weil jedes Ding außer der Seele schlechthin individuell ist, keines ein allgemeines Ding seyn kann. Ueber diesen Punkt führt Occam weiter mehrere abweichende Meinungen, ohne deren Urheber zu nennen, an. Einige behaupten, daß das Allgemeine wenigstens unvollständig und der Möglichkeit nach in den Individuen auf reale Weise gegründet sey. Es gibt, sagen sie, eine gewisse Form, welche in Rücksicht auf die Sache und Natur in sich ganz und gar keine Einheit hat, sondern getheilt ist, und nur in dem Denken des Verstandes Einheit bekommt, so, daß sie nach dieser Einheit ohne einen formellen positiven Zusatz in keinem Individuum existirt. Von der Art ist die Form des Geschlechts, welche in der Wirklichkeit nur vertheilt unter die Formen der Arten vorkommt. Eine andere Form ist ihrer Natur nach so eins ungetheilt und von jeder andern getrennt, daß sie ohne allen formalen Zusatz in ihren Gegenständen existirt, deren Einheit nur in Gedanken in Rücksicht auf ihre Objecte theilbar ist. Dieses ist die Form der untersten Art. Beides, die Form der Gattung und Art, ist also in den Individuen selbst gegründet, jede aber auf eine andere Art. Andere nehmen dagegen an, daß eine Sache in Rücksicht auf ihr reales Seyn individual, in Rücksicht auf ihr Daseyn im Verstande allgemein ist. Hierzu setzt Occam noch eine dritte Meinung einiger Neuern, die sich von der vorigen wohl nur in dem Ausdruck unterscheidet: daß nehmlich eine und dieselbe Sache nach dem einen Begriff (conceptu) allgemein, nach einem andern individuell sey, so daß Höhe und Niedrigkeit den Objecten nur in Vergleichung mit dem Ver-

Verstande zukomme. Jede positive Sache außer der Seele, ist nehmlich ein Einzelwesen, welches den Verstand bewegen kann, sich dasselbe deutlich oder undeutlich, d. i. so, daß eine Sache von der andern unterschieden oder nicht unterschieden wird, vorzustellen. So kann Sokrates den Verstand veranlassen, sich einen Menschen vorzustellen, wodurch Sokrates vom Plato nicht unterschieden, d. i. undeutlich, oder im Allgemeinen vorgestellt wird. Denn Mensch, Thiere, jeder höhere Begriff in Beziehung auf Sokrates ist nichts anders als die undeutliche Vorstellung desselben Dinges, welches Sokrates ist; denselben Sokrates kann sich der Verstand aber auch deutlich vorstellen, daher das Urtheil: Sokrates ist ein Mensch, welches nichts anderes ist, als Sokrates ist, oder Sokrates ist Sokrates, insofern man ihn deutlich, und Sokrates ist Mensch, insofern man ihn undeutlich vorstellt. Sokrates ist Mensch, Thier, Körper. Diese Urtheile sind in der Wahrheit der Sache realiter nur immer ein und dasselbe, welches nicht an sich, sondern nur in der Vorstellungsweise des Verstandes höher oder niedriger ist [11]).

Occam

11) Occam dist. 2. q. 7. Omnis res positiva extra animam eo ipso est singularis et haec res sic singularis est apta nata movere intellectum ad concipiendum ipsam confuse et ad concipiendum ipsam distincte. Et voco conceptum confusum, quo intellectus non distinguit unam rem ab alia. Et sic Socrates movet intellectum ad concipiendum hominem, et per illum intellectus non distinguit nec distincte cognoscit Socratem a Platone. Modo dico, quod superius ad Socratem puta homo vel animal non significat aliam rem nisi rem, quae est Socrates, ut tamen concipitur confuse. Etiam movet intellectum ad concipiendum ipsum modo non confuso. Et sic dico, quod hic Socrates est homo est praedicatio superioris de inferiori, quod non est aliud nisi quod Socrates est et quod Socrates est Socrates

abso-

Occam bestreitet alle diese drei Voraussetzungen, welche darin übereinstimmen, daß das Individuelle und das Allgemeine in der Realität eine und dieselbe Sache und nur in Gedanken unterschieden ist; z. B. die zweite durch folgenden Schluß: was mit einem Dinge seiner Natur nach streitet, das kann demselben nicht durch Etwas Aeußeres zukommen. Nun streitet es mit jedem Dinge an sich, daß es einem andern gemeinsam sey, also kann ihm diese Gemeinheit auch nicht durch Etwas Aeußeres zukommen. Also kann keine Sache, die individuell ist, auf irgend eine Weise ihres Seyns, sie mag gedacht werden oder nicht, allgemein seyn. Aus der dritten Voraussetzung würde folgen, daß alles allgemein ist, selbst Gott, weil alles undeutlich gedacht werden kann. Wäre aber einiges allgemein, einiges nicht, so würde nicht der Verstand der Grund der Allgemeinheit seyn, sondern ein realer Unterschied in den Dingen, so daß der Verstand die Allgemeinheit nicht machte, sondern in der Natur wirklich fände. Daraus schließt er, es sey eben so unmöglich, daß irgend ein reales Ding auf eine andere Weise als durch willkührliche Einrichtung, wie die Worte, allgemein sey, als daß ein Mensch ein Esel sey [12]).

Nach-

absolute ut distincte conceptus, et Socrates est absolute homo ut confuse conceptus. Unde in rei veritate Socrates est homo, animal, corpus, ista omnia sunt unum realiter, nec est superius nec inferius nisi secundum intellectus considerationem.

12) Occam ibid. Nulla res extra animam nec per se nec per aliquid additum reale vel rationis nec qualitercunque consideretur vel intelligatur est universalis, quod tanta est impossibilitas, quod aliqua res sit extra animam quocuncque modo universalis, nisi forte per institutionem voluntariam, quomodo ista vox homo, quae est singularis, est universalis, quanta impossibilitas est, quod homo, per

Nachdem Occam in den hier aufgeworfenen Fragen nur widerlegt hatte, ohne etwas Bestimmtes an die Stelle des Widerlegten zu setzen, so stellt er endlich in der fünften Frage: ob das Allgemeine nicht etwas Reales sey, das irgendwo subjective existire, mehrere Antworten auf, deren Wahl er den Lesern überläßt ohne selbst zu entscheiden, doch so, daß er für die eine doch eine gewisse Vorliebe blicken läßt. Erste Meinung: das Allgemeine ist ein Begriff des Verstandes, und dieser Begriff nichts als ein Denken, und zwar ein undeutliches Denken einer Sache, insofern nehmlich ein Begriff ein Einzelwesen eben so gut als ein anderes vorstellt, ist er unbestimmt indifferent und also gemeinsam für alle Individuen. Zweite Meinung: das Allgemeine ist eine Vorstellung (species aliqua), welche insofern sie sich auf alles Einzelne auf gleiche Weise bezieht, allgemein ist. Das Allgemeine ist daher in dem Vorstellen, das Einzelne in dem Seyn. Dritte Meinung: das Allgemeine ist eine wahre Sache, die auf den Act des Verstandes folgt, und in der Aehnlichkeit der Sache besteht, welche darum allgemein ist, weil sie sich auf alles auf gleiche Weise bezieht. Diese Meinung scheint aber nicht wahr, weil so etwas in dem Verstande nicht anzutreffen ist; denn alles was in dem Verstande ist, ist entweder eine Thätigkeit oder ein Leiden, oder eine Fertigkeit; jene Sache ist aber keines von diesen [13]). Diese drei Meinungen hätten dieses mit einander gemein, daß das Allge-

per quamcunque considerationem vel secundum quodcunque esse sit asinus.

13) Occam dist. 2. q. 8. Alia posset esse opinio, quod aliqua est vera res sequens actum intellectus, quae esset similitudo rei, et propter hoc esset universalis, quod aequaliter omnia respiceret.

Allgemeine an sich eine wahre und einzelne Sache in Rücksicht auf die Außendinge, aber allgemein, gemeinsam und in Rücksicht auf die Einzelwesen indifferent (unbestimmt), und gleichsam eine natürliche Aehnlichkeit jener Dinge sey, deswegen es auch die Stelle eines Außendinges vertreten könne [14]). Ungeachtet er aber gegen diese drei Meinungen Gegengründe vorgebracht hatte, so gesteht er doch zuletzt, daß sie schwer zu widerlegen sind, und nicht so evident Falsches enthalten, als die in den vorhergehenden Fragen verworfenen. Diesen dreien fügt er noch die vierte hinzu, es gibt von Natur gar Nichts Allgemeines, sondern nur aus willkührlicher Einrichtung, auf die Art, wie die Worte allgemein sind. An sich kann keine Sache eine andere vertreten oder eine von der andern ausgesagt werden, so wie es auch bei den Worten der Fall ist, sondern dieses rühret nur aus willkührlicher Verabredung her. Dagegen erinnert Occam, dieses scheine nicht wahr zu seyn, weil es diesemnach keine Arten und Gattungen von Natur gäbe, und Gott, eine äußere Substanz, wie alles, was in der Seele ist, jedes so gut als das andere müßte allgemein seyn können [15]). Fünftens: Man kann daher auf

14) Occam ibid. Istae opiniones concordarent in hac conclusione, quod universale esset in se vera res et singularis et una numero, respectu rerum extra esset universalis et communis et indifferens ad res singulares et quasi naturalis similitudo illarum rerum et propter hoc posset supponere pro re extra.

15) Occam ibid. Quarta posset esse opinio, quod nihil est universale ex natura sua, sed tantum ex institutione, illo modo, quo vox est universalis, quod nulla res habet ex natura sua supponere pro alia re, nec vere praedicari de alia re, sicut nec vox, sed tantum ex institutione voluntaria. — Sed haec non videtur vera, quod tunc nihil ex natura sua esset species vel genus nec e converso, et tunc aequaliter

auf eine andere wahrscheinliche Weise sagen, das Allgemeine hat weder in noch außer der Seele ein reales Daseyn als ein Subject (esse subjectivum) aber doch ein Seyn in der Seele als Object (esse objectivum) nehmlich als ein Gebilde (fictum) in der Seele, welches ein solches Seyn als Object in derselben als einer Sache außer der Seele als Subject hat. Dieses gehet auf folgende Weise zu. Wenn der Verstand einen Gegenstand außer der Seele wahrnimmt, so bildet er einen ähnlichen in sich, so daß er, wenn er Schöpferkraft besäße, denselben außer sich wirklich machen, und dieser von dem ersten nur numerisch verschieden seyn würde. So wie ein Künstler, der ein Gebäude siehet, in der Seele ein ähnliches bildet, und hernach ein ähnliches außer sich macht. So wie in diesem Fall dieses Gebilde ein Muster (exemplar) ist für das hervorzubringende Kunstwerk, so ist es in jenem ein Muster für die einzelnen Dinge; kann das Allgemeine genannt werden, weil es sich ohne Unterschied auf die wirklichen Individuen bezieht, und wegen der Aehnlichkeit in dem objectiven Seyn die Außendinge, welche ein ähnliches Seyn außer dem Verstande haben, vertreten. Auf diese Art ist das Allgemeine nicht durch Erzeugung (der Natur), sondern durch Abstraction, welche nichts anders ist als eine bildende Thätigkeit (fictio)[16]. Er

liter posset Deus et substantia extra animam esse universale, sicut quicquid est in anima.

16) Occam ibid. Ideo potest aliter dici probabiliter, quod reale non est aliquid reale habens esse subjectivum, nec in anima nec extra animam, sed tamen habet esse objectivum in anima, et est quoddam fictum habens esse tale in esse objectivo, quale habet res extra in esse subjectivo. Et hoc per istum modum, quod intellectus videns aliquam rem extra animam, fingit consimilem rem in mente, ita quod

Er gibt sich viele Mühe diese Vorstellungsart, von welcher schon bei dem Scotus Spuren vorkommen [17]), zu erläutern, und die Zweifel, die gegen sie gemacht werden konnten, zu heben, auch durch Auctoritäten darzuthun, daß solche Fictionen, für welche er die allgemeinen Begriffe hält, schon die Alten kannten. Vorzüglich führt er mehrere Stellen aus dem Augustinus an, in welchen von dem Dichtungsvermögen die Rede ist, daß wir uns z. B. ein Bild von Gegenständen machen, die wir nicht durch das Gesicht wahrnehmen, und wenn wir lesen, was der Apostel Paulus von sich und andern schreibet, ein anschauliches Bild von ihm und den andern haben. Es können, sagt er, solche Bilder in der Seele aus den angeschaueten und nicht angeschaueten Objecten, doch aus den ersten weit lebhaftere gebildet werden, welche Bilder Aehnlichkeiten und Gemälde der Dinge genannt werden. Ein solches Bild ist das eigentlich von dem Verstande erkannte Object, und kann Bestandtheil eines Urtheils werden, und alle diejenigen Dinge repräsentiren, deren Bild es ist. Insofern ist

quod si haberet virtutem productivam, talem rem in esse subjectivo numero distinctam a priori produceret extra, et esset consimiliter et proportionabiliter sicut est de artifice. — Ita in proposito illud fictum in mente ex visione alicujus rei extra esset unum exemplar. Ita enim sicut domus facta (ficta), si fingens haberet virtutem productivam realem, est exemplar ipsius artificiati, ita illum fictum esset exemplar respectu singularium, et id potest vocari universale, quod est exemplar et indifferenter respiciens omnia singularia extra et propter illam similitudinem in esse objectivo potest supponere pro rebus extra habentibus consimile esse extra intellectum. Et illo modo universale non est per generationem, sed per abstractionem, quae non est nisi fictio quaedam.

17) Scotus *Theoremata subtilissima* IV. 1.

ist es nun das Allgemeine oder Gemeinsame derselben [18]). Man muß sich mit Recht wundern, daß ein scharfer Denker nicht auf den Unterschied zwischen Bildern und Begriffen, und nicht mehr auf die Natur des Abstractionsvermögens geachtet hat. Allein es war ihm weit mehr darum zu thun, eine unrichtige Vorstellung von den allgemeinen Begriffen zu zernichten, als die richtige zu erforschen. Da er sahe, daß man denselben ein reales Seyn wie existirenden Dingen beilege, so richtete er dagegen die ganze Stärke seiner dialektischen Waffen, und fand zu dem Ende die Vorstellungsweise von Dichtungen, Bildern, sehr tauglich, um den allgemeinen Begriffen nicht ein reales, sondern ideales Seyn, welches in dem Vorgestellt- und Erkanntwerden besteht, beizulegen, wiewohl er dieses nicht ganz passend durch das objective Seyn im Gegensatze des subjectiven ausdrückte [19]).

Occam mochte wohl selbst fühlen, daß diese Fictionen nicht das Wesen der allgemeinen Begriffe erschöpfen,

18) Occam ibid. Sic fictum vocatur similitudo vel imago vel pictura rei. — Illud sic fictum vere est objectum cognitum ab intellectu et propter ista potest esse terminus propositionis et supponere pro omnibus illis, quorum est imago vel similitudo, et hoc est esse universale et commune ad illa.

19) Occam ibid. Figmenta habent esse in anima et non subjectivum, quia tunc essent verae res. Et ita chimera et hircocervus et hujusmodi essent verae res, ergo sunt aliquid, quod tantum habet esse objectivum. Similiter propositiones syllogismi et hujusmodi, de quibus est logica non habet esse subjectivum, ergo tantum habent esse objectivum, ita quod eorum esse est eorum cognosci. Daher macht er auch die richtige Bemerkung, daß das disjunctive Urtheil, alle Objecte sind entweder Substanzen oder Accidenzen, auf die Vorstellungen als solche keine Anwendung leide.

pfen, daher stellte er noch eine andere Hypothese auf, und überließ es den Lesern, zwischen einer von beiden zu wählen. Die allgemeinen Begriffe sind subjectiv in der Seele existirende Qualitäten, welche ihrer Natur nach Zeichen äußerer Gegenstände sind, so wie die Worte Zeichen von Gegenständen nach der Willkühr des Bezeichnenden. Es scheint dieses auch eben so wenig befremdend zu seyn, daß in dem Verstande gewisse Qualitäten hervorgelockt werden können, welche von Natur Zeichen der Dinge sind, als daß Thiere und Menschen gewisse Töne auf natürliche Weise von sich geben, welche Etwas von ihnen verschiedenes bezeichnen können. Dieses thun die Thiere und die Menschen aber blos um ihre Zustände und was ihnen gegenwärtig ist, anzuzeigen. Der Verstand aber, welcher von größerer Energie ist, kann natürlicher Weise alles Beliebige durch solche Qualitäten bezeichnen [20]). Das Allgemeine, selbst die höchste Gattung ist wahrhaft eine einzelne Sache von bestimmter Gattung, die aber durch das Urtheil nicht in Rücksicht auf sich, sondern in Rücksicht auf die bezeichneten Dinge, und zwar so, daß sie bald mehrere bald wenigere bezeichnen, entweder aus willkührlicher Einrichtung, oder von Natur werden können [21]). Doch hierüber erklärt er sich nicht bestimmt und

20) Occam ibid. Cui non placet ista opinio de talibus fictis in esse objectivo, potest tenere, quod conceptus et quodlibet universale est aliqua qualitas existens subjective in mente, quae ex natura sua est signum rei extra, sicut vox est signum rei ad placitum instituentis.

21) Occam ibid. Et secundum istam opinionem debet concedi, quod quodlibet universale et genus generalissimum est vere res singularis, existens res determinati generis, est tamen universalis per praedicationem, non pro se sed pro rebus, quas significat.

und entscheidet auch nicht darüber, ob diese Qualität selbst ein Gedanke, oder Etwas von demselben verschiedenes, das erst aus dem Denken entsteht, sey, sondern stellt es Jedem frei, darüber zu denken wie er will [22]). Das Resultat seiner weitläuftigen Untersuchungen ist, daß das Allgemeine nicht zur objectiven Natur der Dinge gehört, sondern nur in dem Vorstellen gegründet ist. Daher gehen auch die göttlichen Ideen nicht auf das Allgemeine, sondern auf das Einzelne. Die Ideen in Gott gehören nicht zu seinem Wesen, aber sie sind doch in ihm als Gegenstände seiner Gedanken und als die Muster, nach welchen er die wirklichen Dinge hervorbringe. Weil aber keine andern Dinge als einzelne geschaffen werden können, so stellen diese Ideen nur Individuen, keine Geschlechter, Arten oder sonst etwas Allgemeines vor, als nur etwa, inwiefern es in den endlichen vorstellenden Wesen subjective vorkommen kann [23]).

Eine

ficat. Et ita ordo praedicamentalis subsantiae est unum compositum sive aggregatum ex multis qualitatibus, naturaliter se habentibus secundum superius et inferius, hoc est, quod unum in illo ordine ex natura sua est plurium signum et aliud paucorum.

22) Occam ibid. Quamlibet istarum trium opinionum reputo probabilem, sed quae illarum sit verior, relinquo judicio aliorum. Hoc tamen teneo, quod nullum universale nisi forte sit universale per voluntariam institutionem est aliquid existens quocunque modo extra animam, sed omne illud, quod est praedicabile de pluribus ex natura sua, est in mente vel subjective vel objective, et quod nullum tale est de essentia seu quidditate cujuslibet substantiae.

23) Occam l. 1. dist. 35. q. 5. 'Idea est aliquid cognitum a principio effectivo intellectuali, ad quod activum aspiciens potest aliquid in esse reali rationabi-

Eine Folge von dieser Theorie war, daß das Problem über das Princip der Individuation, welches den Scholastikern so viel zu schaffen gemacht hatte, als unnöthig ganz auf die Seite geschoben wurde. Da alles Wirkliche Einzelwesen sind, das Allgemeine nur subjective Realität hat, so wurde zweitens die Aufmerksamkeit mehr auf das Empirische, auf die Empfindung und Anschauung gerichtet, als dasjenige, wovon die Erkenntniß des Wirklichen abhängt. Daher bemühete sich Occam besonders, die anschauende und abstracte Erkenntniß in ihren Verhältnissen zu bestimmen, und die Vorzüge, welche nach der damaligen Denkart der Letztern vor der Ersten zuerkannt wurden, zu zernichten. Es gibt einen doppelten Act des Erkennens, das Wahrnehmen (actus apprehensivus) und das Urtheilen (actus judicativus). Wir nehmen aber nicht blos einzelne, sondern auch zusammengesetzte Vorstellungen und Objecte, z. B. Sätze, Demonstrationen wahr; durch den urtheilenden Act nehmen wir nicht ein Object wahr, sondern stimmen demselben bei oder nicht. Dieses Beifallgeben und das Gegentheil beziehet sich aber nur auf das Zusammengesetzte (complexum), denn wir stimmen nur dem bei, was wir für wahr halten, und verwerfen, was wir

nabiliter producere. — Idea non est divina essentia. Ideae non sunt in Deo subjective et realiter, sed tamen sunt in ipso objective tamquam quoddam cognitum ab ipso, quare ipsae ideae sunt ipsaemet res a Deo producibiles. — Omnium rerum factibilium sunt distinctae ideae, sicut ipsae res inter se sunt distinctae. — Ideae sunt singularium et non sunt specierum, quare ipsa singularia sola sunt extra producibilia et nulla alia. — Generis et differentiae et aliorum universalium non sunt ideae, nisi poneretur, quod universalia essent quaedam res subjective existentes in anima, et solum communia rebus extra per praedicationem.

für falsch erkennen. Der urtheilende Act setzt allezeit den wahrnehmenden und die Empfindung voraus; aber diese ist nicht die unmittelbare und nächste Ursache des Urtheilens. Zu jedem Urtheile gehört eine unmittelbare Vorstellung der Glieder des Urtheiles und ihres Zusammenhangs. In einigen Urtheilen wird blos das Verhältniß des Subjects und Prädicats, in andern das Seyn oder Nichtseyn eines wirklichen Dinges ausgesagt. Diese letzten (veritates contingentes) sind nur unter Voraussetzung der Anschauung möglich, denn aus keinem nothwendigen Seyn kann das Daseyn oder Nichtdaseyn irgend eines Dinges erkannt werden [24]). Es gibt von den einzelnen Objecten (incomplexum) eine doppelte Erkenntniß (notitia), eine anschauende und eine abstracte; die letzte heißt entweder diejenige, die sich auf das Abstracte, was von vielen Einzelnen abgezogen worden, auf das Allgemeine beziehet, woraus folget, daß dieses Allgemeine auch angeschauet werden kann, oder diejenige, bei welcher von der Existenz und

24) Occam *Prologus*. l. I. q. 1. Formatio propositionis in intellectu praesupponit notitiam incomplexam terminorum. Eadem ratione notitia evidens talis veritatis praesupponit notitiam intuitivam in se, et non sufficit solum notitia intuitiva sensitiva. — Nullus actus potentiae sensitivae est causa proxima et immediata respectu actus judicati. Ergo si intellectus potest modo judicare, rem esse vel non esse, quum sensibiliter sentitur sensibile, et aliter non potest, oportet quod aliquid in se habeat praevium illi judicio, quod prius non habuit, et illud non potest esse nisi notitia aliqua. — Quilibet experitur in se, quod intelligit, diligit, delectatur, tristatur, et illa notitia cum sit respectu contingentis, non potest accipi ex propositionibus necessariis.

und Nichtexistenz, und von anderen Bestimmungen, welche einer Sache zufällig zukommen, abstrahirt wird, so daß dasselbe auch anschauend erkannt werden kann. Die anschauende Erkenntniß ist diejenige, vermöge deren man weiß, ob eine Sache ist, oder nicht, ob eines dem andern inhäriret, von dem andern dem Orte nach entfernt ist, oder sich auf eine andere Weise zu demselben verhält, wenn nicht die Erkenntniß zu unvollkommen ist. Alle Erfahrung und Wissenschaft nimmt ihren Anfang von dieser Anschauung. Der Verstand erkennt nicht nur sinnliche, sondern auch denkbare Gegenstände, welche auf keine Weise durch den Sinn vorgestellt werden können, z. B. die Thätigkeiten des Denkens, des Wollens, Vergnügen, Traurigkeit, anschauend [25]. Diese beiden Erkenntnisse

25) Occam ibid. Notitia intuitiva rei est talis notitia, virtute cujus potest sciri, utrum res sit vel non sit, quod si sit res, statim judicat intellectus rem esse et evidenter concludit eam esse, nisi forte impediatur propter imperfectionem illius notitiae. Similiter notitia intuitiva est talis, qua quum aliqua cognoscuntur, quorum unum inhaeret alteri, vel unum distat ab altero loco, vel alio modo se habet ad alterum, statim virtute illius notitiae incomplexae illarum rerum sciret, si res inhaereret vel non inhaereret, si distet vel non distet, et sic de aliis veritatibus contingentibus. Abstractiva autem est ista, virtute cujus de re contingenti non potest sciri evidenter, utrum sit vel non sit, et per illum modum notitia abstractiva abstrahit ab existentia et non existentia, quia per ipsam non potest evidenter sciri de re existente quod existit, et de non existente, quod non existit. Similiter per notitiam abstractivam nulla veritas contingens maxima de praesenti potest evidenter cognosci. — Intellectus noster pro statu isto non tantum cognoscit sensibilia, sed etiam in particulari et intuitive cog-

kenntnisse unterscheiden sich nicht durch die sonst von den Lehrern angegebenen Unterschiede, als: a) die abstracte gehet ohne Unterschied auf das Existirende und Nichtexistirende, auf das Gegenwärtige und Nichtgegenwärtige, die anschauende aber nur auf das Existirende und Gegenwärtige; b) die abstracte stellt das Object nicht nach seiner ganzen Natur, sondern nur nach einer verringerten Aehnlichkeit, die anschauende aber nach seiner vollständigen Natur (sub perfecta ratione) vor. c) In der anschauenden Erkenntniß ist das Object nach seiner eigenthümlichen Existenz dasjenige, was die Erkenntniß bestimmt, bei der abstracten ein anderer Grund, nämlich entweder die Ursache, oder die Wirkung des Objects. d) Die anschauende ist mit einem wirklichen und realen Verhältniß zum Objecte verknüpft, die abstracte nicht. e) In der anschauenden Erkenntniß ist das Object selbst in seiner eigenthümlichen Existenz gegenwärtig, in der abstracten ist das Object nur gegenwärtig in einem Wesen, welches sich dasselbe vollkommen nach seiner Weise vorstellt. Occam behauptet dagegen, daß diese Unterschiede nichtig sind. Denn die anschauende Erkenntniß beziehet sich nothwendig nicht mehr auf das Existirende, als das Nichtexistirende, auf die Existenz oder Nichtexistenz. Denn Gott hat eine anschauende Erkenntniß von allen Dingen, sie mögen seyn oder nicht seyn. Ferner kann jede absolute Sache, die von Ort und Subject verschieden ist, durch die göttliche Macht, ohne jene, deren Begriff sie nicht voraussetzt, existiren,

 weil

cognoscit aliqua intellectibilia, quae nullo modo cadunt sub sensu, non plus, quam substantia separata cadit sub sensu, cujusmodi sunt intellectiones, actus voluntatis, delectatio, tristitia et hujusmodi, quae potest homo experiri inesse sibi, quae tamen non sunt sensibilia nobis, nec sub aliquo sensu cadunt.

weil es nicht nothwendig scheint, daß wenn Gott eine für sich bestehende Sache im Himmel zernichten wollte, er eine andere auf der Erde existirende zerstören müßte. Die Anschauung, sowohl die sinnliche, als die intelligibele, z. B. eines Sterns, ist etwas Absolutes, das durch Ort und Subject vom Objecte verschieden ist; sie kann daher fortdauern, wenn auch der Stern nicht mehr existirt [26]). Die abstracte Erkenntniß nimmt keine Rücksicht auf Existenz oder Nichtexistenz, weil durch sie kein Urtheil erhalten werden kann, daß die Sache existire oder nicht. Beide sind also darin nicht verschieden. Beide sind weder durch ihr Object, noch durch ihre Ursachen, sondern sie sind durch sich selbst verschieden. Doch setzt er noch hinzu, daß die anschauende Erkenntniß natürlicher Weise nicht ohne Existenz ihres Objects, die abstracte aber seyn kann, wenn auch ihr Gegenstand schlechthin zernichtet wäre [27]).

Man

26) Occam ibid. Intuitiva notitia tam sensitiva quam intellectiva potest esse de re non existente. Omnis res absoluta distincta loco et subjecto ab alia re absoluta potest per divinam potentiam existere sine illa, quia non videtur verisimile, quod si Deus vult destruere unam rem absolutam existentem in coelo, necessitatur destruere unam aliam rem existentem in terra. Sed visio intuitiva tam sensitiva quam intellectiva est res absoluta distincta loco et subjecto ab objecto; sicut si videam intuitive stellam existentem in coelo, ista visio intuitiva sive sit sensitiva sive intellectiva est res absoluta distincta loco et subjecto ab objecto viso, ergo illa visio potest manere, stella destructa.

27) Occam ibid. Notitia intuitiva et abstractiva seipsis differunt et non penes objecta et penes causas suas quascunque, quamvis naturaliter notitia intuitiva non possit esse sine existentia rei, quae est una causa efficiens notitiae intuitivae, vel mediata

Man siehet daraus, daß Occam bemühet war, den Unterschied zwischen der empirischen und rationalen Erkenntniß aufzusuchen, daß er aber dabei nicht mit aller Freiheit des Geistes und Schärfe der Untersuchung verfuhr, weil er den Grund zur Theologie als Wissenschaft legen wollte, hauptsächlich dabei auf die Entkräftung des Realismus bedacht war, und daher mehr polemisirte, als unbefangen untersuchte. Seine Begriffe von jenen Arten der Erkenntniß waren daher nicht bestimmt und vollständig, er begnügte sich mit einigen Merkmalen, wenn sie auch nicht zureichend waren, und verwechselte sie daher wieder mit einander. Wenn jemand z. B. einen gegenwärtigen Menschen siehet, so ist das ihm anschauende Erkenntniß; die Vorstellung desselben in seiner Abwesenheit ist abstracte Erkenntniß, durch welche von dem Seyn des Gegenstandes kein Wissen, sondern nur ein Glauben Statt findet, von welchem Glauben er aber eine anschauende Erkenntniß hat [28]. Außerdem legte er keinen festen Grund zu einer unwandelbaren Erkenntniß und Wissenschaft, sondern that dem Skepticismus mehr, als er selbst glaubte, oder mit dem wissenschaftlichen Interesse besteht, Vorschub. Er suchte das Wesen der Wissenschaft und des Wissens nur in der Einsicht in die Verhältnisse der Urtheile vermöge der Begriffe, woraus nur ein logisches Wissen um die Verhältnisse der Begriffe

diata vel immediata — notitia autem abstractiva potest esse naturaliter, ipsa re simpliciter destructa.

28) Occam ibid. Similiter sicut potest haberi fides de rebus supernaturalibus, ita potest fides haberi de rebus particularibus prius sensatis et postea absentibus et remotis, et tunc rerum etiam particularium absentium, quae prius a sensu videbantur, est fides, ergo illa tunc tantum cognoscuntur abstractive, et fides intuitive.

Begriffe entsteht, aber kein reales Wissen möglich ist. Er lehrte ferner, daß der Verstand allen Stoff zum Denken durch die Sinnlichkeit erhalte, und daß in der Wahrnehmung allein die Ueberzeugung von realen Objecten liege; daß die anschauliche Erkenntniß nicht nothwendig sich auf einen von ihr verschiedenen Gegenstand beziehe; daß die allgemeinen Begriffe nur willkürlich gemachte, oder Zeichen für eine Mehrheit von Einzelwesen seyen, wodurch selbst die Möglichkeit des subjectiven Wissens erschüttert, das objective aber ganz unmöglich gemacht wird. Mit einem Worte, es müßte daraus eine durchgängige Subjectivität des Vorstellens und Denkens folgen. Diese Folgen hatte Occam aber gewiß eben so wenig vorausgesehen, noch gewollt. Er hielt sich in dieser Theorie an den Aristoteles, der ungeachtet seines Empirismus dennoch ein philosophisches Wissen durch logische Gesetze für möglich gehalten hatte, ohne diese Voraussetzung selbst weiter nach ihren Gründen und Folgen zu untersuchen, oder dem realen Zusammenhang der Vorstellungen mit ihren Objecten nachzuforschen. Daher erklärt er die Wissenschaft für die evidente Erkenntniß nothwendiger Wahrheiten, die aus Prämissen durch Anwendung des syllogistischen Denkens auf das Wahre entstehen kann [29]). Er behauptet, die gewisse Erkenntniß könne eben so wohl aus Schlüssen, als aus der Erfahrung entstehen, die Grundsätze würden aus der Erfahrung, zuweilen aus einer einzelnen Erfahrung, zuweilen, wenn es eine allgemeine Wahrheit betrifft, aus der Induction geschöpft, und siehet nicht ein, daß er, um Erfahrungen zu machen, gewisser Principien bedarf, welche

29) Occam *Prologus.* q. 2. Notitia evidens veri necessarii nata causari per praemissas applicatas ad ipsum per discursum syllogisticum.

welche nicht aus der Erfahrung genommen seyn können. Die Erfahrung, daß ein Kraut das Fieber heile, ist ihm schon ein gewisses Princip, daß jedes Kraut derselben Art diese Heilkraft in allen Fällen habe.

So unsicher und unhaltbar aber dieses Fundament aller rationalen Erkenntniß auch ist, so war es doch heilsam, daß Occam nach diesen Grundsätzen veranlaßt wurde, mehr, als bisher geschehen war, nach dem objectiven Grunde gewisser speculativen Sätze zu fragen, und durch Polemik gegen die bisher angenommenen, oder durch Aufstellung seiner eigenen, von jenen abweichenden Behauptungen, theils das Ansehen der bisherigen Philosophie schwächte, theils zu anderen und tiefer eingreifenden Untersuchungen nöthigte. So verwarf er den blos formalen Unterschied der realen Dinge [30]; bestritt die von Vielen behauptete objective Realität der Verhältnisse, und ihre reale Verschiedenheit von dem Absoluten, weil nur dasjenige real verschieden von einem andern sey, was ohne dasselbe gedacht werden könne [31]; behauptete, die Ausdehnung sey von der Substanz und ihren Theilen nicht verschieden, denn sie bestehe darin, daß Etwas Theile außer Theilen, deren jeder von dem andern durch seine Lage verschieden ist, habe, und alles, was vom Raume umschlossen wird, sey ausgedehnt [32]; es gebe einen lerren Raum, weil Gottes Allmacht Dinge ohne Bewegung erhalten, und die zwischen entfernten Körpern liegenden zernichten könne, und wenn auch die Seiten der umgebenden Körper zusammenfallen sollten, diese Bewegung doch nicht in einem Augenblick, sondern nach und nach erfolge, und also

30) Occam l. I. dist. 2. q. 3.

31) Occam l. I. dist. 30. q. 1. 2. *Quodl.* VI. q. 7 — 25.

32) Occam *Quodl.* IV. q. 28. 29.

also wenigstens in dem ersten Moment der Annäherung leerer Raum vorhanden sey [33]); daß die Bewegung vom Bewegten nicht real verschieden sey, weil sie, so wie Veränderung, nichts positiv Reales, sondern bloße Verneinung, daß nämlich ein Punkt der Linie, und die ganze Form noch nicht erreicht ist [34]); die Erhöhung der Grade der Qualitäten geschehe durch Zuwachs an neuen Theilen, welche auch nach der Hinzufügung real verschieden bleiben [35]). Aber freilich waren die Gründe für diese Behauptungen oft so undeutlich und spitzfindig, und die Widerlegungen der entgegengesetzten so verwickelt, daß Occam zwar eine eigene Partei stiften, aber doch unmittelbar keine wesentliche Verbesserung in der Methode des Philosophirens hervorbringen konnte.

Die Abweichungen des Occam in der rationalen Theologie hatten dagegen etwas mehr zu bedeuten, schon deshalb, weil diese das Hauptziel der Speculation waren, und die übrigen Untersuchungen nur gelegentlich in Beziehung auf jene angestellt wurden. Es war wichtig, die menschliche Vernunft zur Besinnung zu bringen, nachzuforschen, was und wie viel nicht etwa aus bloßer Gunst, sondern strenge erkannt und wissenschaftlich demonstrirt sey. Und dazu konnten Occams Zweifel, Einwürfe, Bestreitungen der älteren Lehren, besonders der Scotisten, allerdings Veranlassung geben.

Das Daseyn Gottes, sagte er, ist ein Glaubensartikel. Es ist weder an sich gewiß, noch kann es aus der Erfahrung evident erkannt werden. Die Be-

33) Occam *Quodl.* I. q. 6.

34) Occam l. II. dist. 2. q. 1.

35) Occam l. I. dist. 17. q. 6.

Beweise für Gottes Daseyn gewähren nach Occam keine Gewißheit, sondern nur Wahrscheinlichkeit. Dieses zeigt er zuerst an dem aus der Aristotelischen Philosophie entlehnten von einem ersten Beweger. Dieser stützt sich darauf, daß alles Bewegte durch etwas Anderes bewegt werde, und daß es keinen endlosen Fortgang der Ursachen gibt. Beides ist kein unumstößlicher Satz. Denn es kann sich Etwas auch selbst bewegen; und was das Zweite betrifft, so nimmt Aristoteles selbst einen endlosen Fortgang in der Menschenreihe an [36]). Zweitens durch eine ausführliche Prüfung des Scotischen Beweises für das Daseyn und die Einheit Gottes. Zuerst macht er einige Bemerkungen über die Prämissen, und über die Begriffe von einer Ursache per se und per accidens. Die letzte ist diejenige, welche durch Etwas von ihr verschiedenes wirkt; dann bezeichnet der Begriff ein Subject oder ein Ganzes, welches einen Theil, eine Eigenschaft hat, wodurch es wirkt; z. B. das Feuer wärmt, der Mensch denkt, welche Sätze nichts anders bedeuten, als das Feuer, welches Wärme hat, wärmt, der Mensch, der Denkkraft besitzt, denkt. Die Unterschiede zwischen Ursachen, die wesentlich und zufällig zu einander geordnet sind, hat Scotus nicht ganz richtig bestimmt. Wenn er sagt, die zweite Ursache hängt von der ersten in dem Wirken ab, so kann dieses so viel heißen, als die erste Ursache ist zum Wirken erforderlich, weil die zweite ohne die erste nicht wirken würde; oder die zweite hängt ihrem Daseyn nach von der ersten ab; oder sie empfängt die wirkende Kraft oder sonst einen Einfluß von der ersten. Das Erste kann nicht zugegeben werden, weil oft die zweite eben so wenig ohne die erste, als die erste ohne die zweite wirken kann, also auch

36) Occam *Centilogium theolog.* f. I. *Quodl.* I. q. 1. I. *sentent.* dist. 3. q. 4.

auch die erste von der zweiten abhängt. Denn viele Dinge können ohne die Sonne ihre Wirkungen nicht hervorbringen, aber dagegen kann auch die Sonne vieles nicht bewirken ohne jene untergeordneten Ursachen [37]). Das Zweite eben so wenig, theils weil dasselbe auch bei der zufälligen Reihe der Ursachen Statt findet, theils weil alsdann folgen würde, was Scotus selbst nicht für wahr hält, daß die Ursache der Ursache auch die wesentliche Ursache des Verursachten ist. Der Grund davon ist, weil eine Ursache, deren Daseyn und Fortdauer von einer andern abhängt, doch ohne diese, wenn sie nämlich von Gott erhalten würde, die Wirkung hervorbringen könnte. Der zweite Unterschied, daß beide Reihen von Ursachen eine andere Ordnung und andere Merkmale haben, weil in der Reihe von wesentlich zugeordneten Ursachen die höhere auch die vollkommnere ist, nicht so aber bei der andern, ist falsch. Denn hier wird die Superiorität entweder für einen höheren Grad in der Vollkommenheit oder in der Unbeschränktheit genommen. Das erste kann nicht seyn, denn dieses würde petitio principii seyn. Wird der Satz in dem zweiten Sinne genommen, daß nämlich eine uneingeschränktere Ursache vollkommener ist, als eine beschränktere, so ist er schlechthin falsch. Der Himmelskörper als leblos ist unvollkommener, als ein vollkommenes lebendes Thier, und doch wirkt er als eine unbeschränktere Ursache mit dem Esel und anderen Thieren zusammen, um neue Thiere zu erzeugen. Wenn der menschliche Verstand das Wesen eines

37) Occam I. *sentent.* dist. 2. q. 10. Quid est, causam secundam dependere a prima in causando. — Aut hoc est, requirere causam primam ad hoc quod causet, quod sine ea causare non potest, aut quod in suo esse dependet a prima, vel quod recipit virtutem activam vel aliquam influentiam a prima.

eines Engels denkt, so ist die unbeschränktere Ursache dieses Gedankens der menschliche Verstand, die beschränktere das Wesen des Engels; gleichwohl ist diese vollkommener, jene unvollkommener. — Der erste Grund, daß nicht zwei nothwendige Wesen möglich sind, weil sie eine unterscheidende Differenz in sich enthalten müßten, ist grundlos. Er stützt sich auf den Grundsatz: wenn irgend zwei Dinge worin übereinstimmen und verschieden sind, so sind sie durch ein Anderes einstimmig, durch ein Anderes verschieden, folglich schließen sie ein gemeinsames Merkmal, wodurch sie übereinstimmen, und ein eigenthümliches, wodurch sie verschieden sind, ein. Dieser Grundsatz ist aber falsch. Denn zwei einfache Individuen sind einstimmig und verschieden durch sich selbst, ohne alle Unterscheidung [38]). Wenn gleich der andere Grund, daß sich alle Formen wie die Zahlen verhalten, und daher eine Art vollkommener, die andere unvollkommener ist, nicht so offenbar falsch ist, als der erste, so müßte er doch erst hinlänglich bewiesen werden, was nicht geschehen ist, und eben das gilt auch von dem dritten, daß es nämlich nicht zwei Dinge geben könne, welche die Abhängigkeit eines Einzigen durchaus vollständig bestimmen. Was den Hauptsatz von dem Seyn einer absolut ersten wirkenden Ursache betrifft, so erklärt sich Occam

38) Occam ibid. Prima ratio simpliciter non valet, quod fundatur in ista propositione: quaecunque aliquo conveniunt et differunt, per aliud conveniunt et per aliud differunt, et per consequens utrumque includit rationem communem, in qua conveniunt, et propriam, per quam distinguuntur. Et ista propositio ostensa est simpliciter falsa, quod duo individua simplicia se ipsis sine omni distinctione conveniunt et differunt.

Occam sehr schwankend. Einmal gesteht er, daß ihm dieser Beweisgrund zureichend scheine, und daß ihn alle Philosophen annehmen. Dann setzt er aber hinzu, wodurch das Erste beinahe wieder ganz aufgehoben wird, daß der Beweis doch mit größerer Evidenz nicht aus der unbedingten Hervorbringung, sondern aus der Erhaltung der Dinge geführt werden könne, aus dem Grunde, weil es schwer, wo nicht unmöglich sey, zu beweisen, daß ein unendlicher Fortgang in der Reihe einartiger Ursachen, von denen eine ohne die andere seyn könne, unmöglich sey, und ohne dieses nicht leicht bewiesen werden könne, daß dieser Fortgang nicht möglich sey, ohne ein einziges Wesen anzunehmen, von welchem die ganze unendliche Reihe abhänge 39).

Daher versucht Occam einen andern Beweis, dessen Vorzug vor dem ersten doch nur eingebildet ist. Was wirklich hervorgebracht wird, das wird, so lange es in seinem realen Seyn fortdauert, von Etwas erhalten. Nun wird diese

39) Occam ibid. Dico ergo quantum ad primum articulum, quod ratio probans primitatem efficientis est sufficiens et est ratio omnium philosophorum. Videtur tamen, quod evidentius potest probari primitas efficientis per conservationem rei a sua causa, quam per productionem, secundum quod dicit, rem accipere esse immediate post non esse. Cujus ratio est, quod difficile est vel impossibile probare contra philosophos, quod non sit processus in infinitum in causis ejusdem rationis, quarum una potest esse sine alia, sicut posuerunt hominem generantem ante hominem generatum in infinitum, et difficile est probare per productionem, quod unus homo non possit produci ab alio sicut a causa totali. Et si ista duo essent vera, difficile esset probare, quod iste processus non esset possibilis, nisi esset unum semper manens, a quo tota infinitas dependeret.

diese Wirkung hervorgebracht, also wird sie von Etwas erhalten, so lange sie dauert. Das Erhaltende wird nun entweder von einem Andern hervorgebracht, oder nicht. In dem letzten Falle ist es das erste Hervorbringende und Erhaltende, weil das Erhaltende auch hervorbringend ist. Wird es aber nach dem ersten Falle von Etwas hervorgebracht, so wird es auch von einem andern erhalten, und von diesem Erhaltenden gilt wieder dasselbe. Dieses gehet nun entweder ohne Ende fort, oder man muß bei einem Letzten stehen bleiben. Ein Fortgang ins Unendliche aber findet nicht Statt, weil es dann unendliche Dinge in der Wirklichkeit geben würde, was nach einleuchtenden Gründen unmöglich ist. Dieser Beweis unterscheidet sich von dem ersten in der Form dadurch, daß er ein Erhaltendes annimmt, welches von dem Erhaltenen jederzeit mittelbar oder unmittelbar verschieden ist, welches nicht der Fall bei den hervorbringenden Ursachen ist, und daher könnte bei den letzten, aber nicht bei den ersten, ein Fortgang ins Unendliche ohne wirkliche Unendlichkeit Statt finden 40).

Die

40) Occam ibid. Et ita vel oportet ponere processum in infinitum, vel stare ad aliquod primum, quod est conservans et nullo modo conservatum, et tale erit primum efficiens. Sed non est processus in infinitum in conservantibus, quod tunc aliqua infinita essentia actu, quod est impossibile, sicut patet per rationes, quae sunt satis rationabiles. Sic ergo videtur per istam rationem, quod est dare primum conservans et per consequens primum efficiens. Et differt ista ratio ab illa ratione facta sub forma priori, quod ista accipit conservans, et semper omne conservans aliud sive mediate sive immediate est cum conservato, non autem omne productum ab alio requirit omne producens esse aliud mediate vel immediate cum producto, et ideo quamvis posset poni processus in

Die Einheit Gottes scheint zwar Occam aus denselben Prämissen zu beweisen, welche Scotus gebraucht hatte, er setzt aber mehrere Einschränkungen hinzu, wodurch die Beweiskraft wieder geschwächt wird. Es gibt, sagt er, nur ein schlechthin erstes Wesen, denn wenn unter einem gemeinsamen Begriffe mehrere Objecte enthalten sind, so unterscheiden sie sich entweder durch einen Artbegriff oder blos durch die Zahl. Mehrere Götter können sich nicht durch einen Artbegriff unterscheiden, weil es dann wahrscheinlich wäre, daß der eine vollkommner, der andere unvollkommner, dieser folglich nicht Gott sey; auch nicht durch die bloße Zahl, denn alsdann ist kein Grund vorhanden eine bestimmte Zahl der Individuen zu setzen, und es gäbe mehrere Götter ohne nothwendigen Grund, da doch Gott nur das nothwendige Wesen seyn kann. Dieser Grund, sagt er, ist wahrscheinlich, aber er beweiset nicht hinlänglich, und an einem andern Orte behauptet er, die Annahme mehrerer ersten wirkenden Ursachen enthalte nichts Ungereimtes, weil sie in vollkommener Einigkeit zusammen wirken können, wenn jede das Beste will. Es ist außerdem noch zweifelhaft, ob es nicht mehr denn eine Welt gibt, was wenigstens nicht unmöglich ist, und dann könnte es auch wohl mehrere Weltschöpfer geben [41]).

Die Unendlichkeit Gottes kann nicht bewiesen werden, weder a posteriori noch a priori. Die Unendlichkeit der göttlichen Kraft könnte auf dem letzten Wege nur aus der Unendlichkeit der Wirkung entweder in Rücksicht auf die Dauer oder in Rücksicht auf die Quantität

in infinitum in producentibus sine infinitate actuali, non tamen in conservantibus sine actuali.

41) Occam ibid. *Centilogium theol.* fol. 1. *Quodlib.* 1. q. 1.

tität, oder daraus, daß Gott unendliche Wirkungen entweder zugleich oder nach einander hervorbringe, bewiesen werden. Dieses ist aber schlechthin unerweislich, denn um ein hervorgebrachtes Ding tausend Jahre in seinem Daseyn zu erhalten, dazu wird nicht mehr Kraft erfordert, als es einen Tag fortdauern zu lassen. Keine Wirkung ist unendlich der Quantität nach und kann es nicht seyn. Unendliche Wirkungen der Zahl nach existiren nicht und können nicht zugleich existiren. Successive kann auch eine endliche Kraft unendliche Wirkungen hervorbringen. Selbst die Schöpfung der Welt wäre doch nur eine endliche Wirkung und es könnte von ihr nicht unmittelbar auf eine unendliche Kraft geschlossen werden. Der Aristotelische Beweis gehet nur auf die endlose Dauer 42). Die Unendlichkeit des göttlichen Verstandes ist auf gleiche Weise unerweislich. Der göttliche Verstand erkennt entweder alles deutlich oder alles undeutlich und verworren. Beides findet aber auch bei einem endlichen Verstande Statt. Denn wir Menschen haben eine undeutliche Kenntniß von zahllosen Dingen, die noch erzeugbar sind, und daß eine endliche Erkenntnißkraft nicht auch deutliche Erkenntniß von Allem haben könne, kann nicht dargethan werden 43). A priori kann nicht aus zureichenden Gründen bewiesen werden, daß Gott das vollkommenste Wesen ist; gesetzt aber auch, er wäre das vollkommenste Wesen, das von Keinem übertroffen wird, so könnte er dessen ungeachtet endlich seyn 44).

Daß Gott als das höchste und vollkommenste Wesen eine Intelligenz sey, kann im weiten Sinne als demonstrirt angesehen werden, aber nicht in dem engern, weil

42) Occam *Quodl.* II. q. 2. VII. q. 2.

43) Occam *Quodl.* III. q. 1. VII. q. 18.

44) Occam *Quodl.* VII. q. 21.

weil aus keinem Grunde eingesehen werden kann, daß das höchste Wesen nothwendig auch ein erkennendes seyn müsse, denn daß die Immaterialität dieser Grund sey, wie viele annehmen, ist falsch, da es viele immateriale Accidenzen gibt, denen darum doch nicht Erkenntniß zukommt [45]). Bis auf Occam war immer behauptet worden, daß Gott als erste Ursache alle Dinge außer sich erkenne. Dieser Denker gibt dieß zu, insofern es wahrscheinlich gemacht werden könne; strenge beweisen aber könne man es gegen einen hartnäckigen Läugner nicht. Denn daraus, daß Gott aller Dinge Ursache ist, folgt nicht nothwendig, daß er alle Dinge erkenne, weil aus dem Begriffe der Ursache nicht die Erkenntniß der Wirkung folgt. Daher kann auch aus bloßer Vernunft nicht erkannt werden, ob Gott als Naturursache, oder als freie Ursache, d. i. nothwendig oder zufällig, Alles hervorbringe [46]). Das Vorherwissen des Zufälligen muß man in Gott zwar annehmen, aber die Einsicht, wie es möglich sey, ist für unsern Verstand unmöglich. Die Ideen in Gott sind nicht sein Wesen, nicht in ihm subjectiv und real, sondern blos objectiv, als Muster

45) Occam I. *sentent.* dist. 35. q. 1. Haec est consequentia bona et formalis: deus est summum ens, ergo est intelligens, sciens et cognoscens. — Tamen si intellectus posset componere scientiam, quae est in Deo cum Deo, nullo modo talis probatio esset a priori. Non tamen est intelligendum, quod aliquid sit ratio et causa, quare Deus sit sciens, quod nullam causam habet, sed tantum denotatur, quod haec propositio: Deus est summum bonum, sit aliquo modo prior ista: Deus est intelligens. — Quod dicit, quod immaterialitas est causa, quod aliquid sit cognitivum, est falsum, quod multa accidentia sunt immaterialia et tamen non sunt cognitiva.

46) Occam I. *sentent.* dist. 35. q. 2.

Muster der göttlichen Kraft, nach welchen sie dieselben hervorbringt, und daher von allen Dingen an sich verschieden [47]. Daher bestreitet auch Occam mit großer Weitläuftigkeit die Vorstellungsweise derjenigen, welche behaupteten, die Vollkommenheiten der Geschöpfe seyen in Gott von Ewigkeit; denn, sagte er, die Vollkommenheiten der Geschöpfe sind von den Geschöpfen selbst auf keine reale Weise verschieden. Darum folgen aus jenem Satze eine Menge von Ungereimtheiten. Man muß daher sagen, daß die Geschöpfe nur in sofern in Gott sind, als sie von ihm vorgestellt und erkannt werden [48]. Ueber die Erkennbarkeit Gottes hatte Occam mit großer Ausführlichkeit seine Ansicht dargestellt, welche aber nicht sehr deutlich ist. So viel siehet man, daß er die Erkennbarkeit unter manchen neuen Beschränkungen annimmt, indem er keine anschauende Erkenntniß von Gott behaupten konnte, auf welche sich allein die abstracte gründet, und doch auf der andern Seite auch nicht behaupten wollte, daß der menschliche Geist gar keine Erkenntniß von dem höchsten Wesen habe. Daher stellt er drei Sätze auf. Erstens: durch natürliche Kräfte kann Gott von den Menschen nicht angeschauet werden, daher kann auch Gott nach seinem innern Wesen, seine Natur an sich, nicht erkannt wurden [48 b]. Zweitens: das

47) Occam I. *sentent.* dist. 38. q. 1.

48) Occam I. *sentent.* dist. 36. q. 1.

48 b) Occam I. *sentent.* dist. 3. q. 2. Nec divina essentia, nec divina quidditas, nec aliquid intrinsecum Deo, nec aliquid quod est realiter Deus, potest hic cognosci a nobis, ita quod nihil aliud a Deo concurrat in ratione objecti. — Quod nihil potest naturaliter cognosci in se, nisi cognocatur intuitive. Sed Deus non potest cognosci a nobis intuitive ex puris naturalibus.

das göttliche Wesen kann dennoch von den Menschen in einem der Gottheit eigenthümlichen zusammengesetzten Begriffe erkannt werden, dessen Merkmale auf natürlichem Wege von den Gegenständen abstrahirt sind. Denn die Schöpfung kann von uns in einem einfachen allgemeinen Begriffe erkannt werden, also auch Gott, und auf eine andere Art könnte er von uns gar nicht erkannt werden. Da es aber viele allgemeine Begriffe gibt, welche einige identische Merkmale, aber insofern sie von einander verschieden sind, auch solche Merkmale haben, die in einem einzelnen und in keinem andern vorkommen, so machen diese, welche Gott und den Geschöpfen gemein sind, in ihrer Verbindung einen zusammengesetzten Begriff, der keinem Wesen außer Gott allein zukommt. Wir können z. B. von den Dingen den Begriff eines Dinges abstrahiren, der Gott und allen andern Dingen gemeinsam ist; desgleichen den Begriff der Weisheit und Güte, und schließen, daß irgend ein Wesen die Güte, die Weisheit u. s. w. ist. Und so erkennen wir Gott durch einen gemeinsamen Begriff, obgleich Gott an sich nicht erkannt wird, sondern etwas Anderes, was Gott nicht ist. Denn in dem Satze: irgend ein Wesen ist die Weisheit, Gerechtigkeit, Liebe u. s. w. ist keiner von den Begriffen realiter Gott selbst 49). Gott wird also hier denominative erkannt,

49) Occam ibid. Essentia divina vel quidditas divina potest cognosci a nobis in aliquo conceptu sibi proprio composito tamen, et hoc in conceptu, cujus partes sunt abstrahibiles naturaliter a rebus. — Sicut creatura potest cognosci in conceptu aliquo communi simplici, ita potest Deus, quod aliter nullo modo esset a nobis cognoscibilis. Sed quum sunt communia multa habentia aliquod idem contentum, omnia communia simul accepta faciunt unum proprium illi. Quod ex quo sunt distincta communia, oportet quod aliquid contineatur sub singulo, quod sub

erkannt, durch Etwas, was nicht Er selbst ist, indem wir einen Begriff, der ihm eigenthümlich ist, an seiner Statt brauchen, und in demselben ihm alle Attribute beilegen, die wir ihm beilegen können. Der Begriff vertritt die Stelle für Gott [50]). Hier entsteht aber eine Schwierigkeit, die er in dem Folgenden selbst erhebt, ohne sie befriedigend zu lösen. Es ist nehmlich nicht genug, daß die einzelnen Merkmale dieses Begrifs oder

 dieser

sub nullo aliorum continetur. Ergo omnia illa communia simul accepta nulli alii possunt convenire. Sed multi sunt conceptus simplices naturaliter abstrahibiles, quorum quilibet est communis Deo et alicui alteri, ergo omnes illi simul accepti facient unum conceptum proprium Deo, et ita cum possit cognosci, quod ille conceptus de aliquo verificatur, Deus in illo conceptu cognoscetur. — Et tamen Deus in se non cognoscitur, quod aliquid aliud a Deo hic cognoscitur, quod omnes propositiones istius propositionis; aliquod ens est sapientia, justitia, caritas, et sic de aliis, sunt quidam conceptus, quorum nullus est realiter Deus. Et tamen omnes isti termini cognoscuntur, ergo aliquid aliud a Deo ipsis cognoscitur.

50) Occam ibid. Denominatione extrinseca potest dici aliquid cognosci ex hoc, quod aliud immediate cognoscitur, quod est proprium sibi, et hoc stare et supponere pro eo. Et non sequitur: conceptus non est Deus, ergo per hoc, quod conceptus cognoscitur, non cognoscitur Deus nec mediate nec immediate; sed sequitur, quod propter hoc non cognoscitur immediate et in se, sed in alio potest bene cognosci. Et hoc non est aliud, nisi quod quum non possumus Deum in se cognoscere, utimur pro eo uno conceptu proprio, attribuendo sibi, quidquid potest Deo attribui, non pro se sed pro Deo, et illum conceptum praedicamus non pro se sed pro Deo de omni illo, de quo posset Deus ipse in se cognitus praedicari.

dieser Erklärung erkannt werden, es müßte außerdem auch ihre Vereinigung, nicht die logische, sondern reale erkennbar seyn, daß nehmlich diese Merkmale wirklich in einem Objecte verbunden vorkommen. Er sagt zwar, in jeder Definition wird nicht eine mögliche (potentialis), sondern wirkliche (actualis) Vereinigung ausgedrückt; man sagt: der Mensch ist ein vernünftiges Thier, nicht er kann ein vernünftiges Thier seyn. Allein dieses ist doch nur eine Nominal- und keine Realdefinition, und selbst jene findet bei Gott nicht Statt, weil von ihm keine Anschauung möglich ist [51]). Drittens: Gottes Wesen ist mit seinen Attributen real einerlei, und es gibt keinen formalen Unterschied, wo reale Identität ist. Die göttliche Weisheit, Güte u. s. w. ist nichts anders als das göttliche Wesen selbst, denn obgleich die Begriffe Weisheit, Güte, Gerechtigkeit dem Begriffe nach verschieden sind, so werden sie doch hier zur Bezeichnung eines und desselben identischen Wesens gebracht, sonst würde eine Verschiedenheit und Vielheit in dem göttlichen Wesen folgen, welches mit der Einfachheit desselben streitet. Und jedes Ding ist durch sich selbst mit sich selbst identisch, und von jedem andern realen Dinge verschieden [52]). Viertens: Die göttlichen

51) Occam I. *sentent.* dist. 3. q. 4. Tales partes possunt cognosci, quamvis non sit per se notum, illas uniri. Quaelibet talis unio est contingens, ergo nulla est per se nota. Si dicatur, quod quaelibet unio talis actualis est contingens, non tamen potentialis. Contra per definitionem non exprimitur unio potentialis, sed actualis, sicut dicimus, quod homo est animal rationale, non quod potest esse animal rationale.

52) Occam I. *sentent.* dist. 2. q. 1. Sapientia divina omnibus modis est eadem essentiae divinae, quibus essentia divina est eadem essentiae divinae, et sic

chen Vollkommenheiten oder Attribute können in einem doppelten Sinne verstanden werden; einmal für ein vollkommenes Wesen schlechthin, welches Gott selbst auf reale Weise ist; zweitens für eine Eigenschaft, welche von Gott und von allen Personen zusammen und getrennt ausgesagt wird. In dem ersten Sinne gibt es nicht mehrere Vollkommenheiten, sondern eine Vollkommenheit, die in der Sache und in dem Begriffe ununterscheidbar ist, von welcher man nach dem strengen Sprachgebrauch nicht sagen kann, sie sey in Gott oder in dem göttlichen Wesen, sondern schlechthin das göttliche Wesen selbst. In dem zweiten Sinne sind die Vollkommenheiten nur Begriffe oder Zeichen, welche Gott in Wahrheit beigelegt werden können. Eigentlich müßten sie nicht Vollkommenheiten, sondern Eigenschaftsbegriffe oder Namen (conceptus attributales, nomina attributalia) genannt werden, weil Vollkommenheit immer eine reale Sache ist, Begriffe aber keine Sachen, keine Vollkommenheiten, wenigstens nicht schlechthin sind. Von diesen Eigenschaftsbegriffen bezeichnen einige das göttliche Wesen absolute und bejahend, z. B. Verstand, Wille, einige relative, indem sie zugleich Etwas Anderes mit bezeichnen (connotativi), z. B. schöpferisch, prädestinirend, einige negative, z. B. unzerstörbar, unsterblich. Diese Begriffe und Namen sind nun das göttliche Wesen nicht selbst, eben weil es Begriffe und Namen sind [53].

Man

sic de bonitate divina et justitia, nec est penitus aliqua distinctio ex natura rei vel non identitas.

53) Occam I. *sentent.* dist. 2. q. 2. Perfectio attributalis potest accipi dupliciter. Uno modo pro aliqua perfectione simpliciter, quae est ipse Deus realiter, alio modo pro aliquo praedicabili vere de Deo et de omnibus tribus personis, conjunctim et divisim. Primo modo dico, quod non sunt plures per-

Man siehet aus allem, daß Occam auf dem Wege war, durch die Fackel der Vernunft auf dem Gebiete der rationalen Theologie Licht anzuzünden, daß er vorzüglich nach logischer Vollkommenheit strebte, und schon durch seinen analytischen Scharfsinn die Unhaltbarkeit mancher gangbaren Begriffe, Sätze und Beweise aufdeckte. Durch die Logik allein konnte indessen doch kein dauerndes vollständig erleuchtendes Licht erhalten werden, so lange als nicht das Problem der Erkenntniß vollständig aus Gründen untersucht war. Die Ansicht, welche Occam gewonnen hatte, war noch zu neu, nicht aus einer umfassenden Vernunfteinsicht hervorgegangen, sie konnte sich nur durch eine Menge von subtilen und spitzfindigen Schlüssen Eingang verschaffen und erhalten, und schon darum nicht eine gänzliche Umänderung in der Methode des Philosophirens bewirken. Dazu kam aber noch, daß Occam, wie seine

perfectiones attributales, sed tantum est ibi una perfectio indistincta re et ratione, quae proprie et de virtute sermonis non debet dici esse in Deo vel in divina essentia, sed est omnibus modis ipsa divina essentia. Secundo dico, quod non sunt nisi conceptus quidam vel signa, quae possunt praedicari vere de Deo et magis proprie debent dici conceptus attributales vel nomina attributalia, quam perfectiones attributales, quod proprie perfectio non est nisi res aliqua et tales conceptus non sunt proprie res, vel non sunt perfectio, vel saltem non sunt perfectiones simpliciter. Isti autem conceptus attributales vel nomina attributalia quaedam important ipsam divinam essentiam absolutam affirmative, quaedam connotative, connotando aliquid aliud, et quaedam negative. Prima sunt sicut intellectus, voluntas, secunda sunt sicut praedestinans, creans vel creativum; tertia sunt sicut incorruptibile et immortale. Occam bemerkt in *Quodl.* III. q. 2. daß die Alten sich des Worts attributum nicht bedienten, sondern an dessen Stelle das Wort nomen gebrauchten.

seine Vorgänger, nur etwas weniger, in denselben Fesseln des Auctoritätsglaubens befangen war, und alles das für wahr hielt, was die Kirche, der Bibel und der Tradition gemäß, als Glaubensartikel festgesetzt hatte, den Aussprüchen der Kirche die Resultate seines Forschens unterwarf, und daher viele Dogmen annahm, zu deren philosophischen Begründung er seinen speculativen Geist aufbot [54]) Daher ist Occam Dogmatiker, wie die neueren Scholastiker, nur auf eine andere Art, mit etwas mehr kritischem Geiste, mit etwas mehr Skepticismus. Es gibt Gegenstände, z. B. die Geisterlehre, wo er der Speculation völlig den Zügel läßt; es gibt andere, wo er mit mehr Behutsamkeit verfährt, und sich in einer gewissen Mitte zwischen entgegengesetzten Meinungen hält. So nimmt er in der berühmten Streitigkeit über die Ewigkeit der Welt keine Partei, sondern erklärt, daß weder die bejahende, noch die verneinende Antwort hinreichend erwiesen werden könne [55]). Er reißt sich zuweilen

54) Occam I. *sentent.* dist 2. q. 1. Quamvis talis distinctio vel non identitas formalis possit poni aeque faciliter inter essentiam divinam et sapientiam divinam, sicut inter essentiam et relationem, quod tamen est difficillima ad ponendum ubicunque ponatur, non credo eam esse faciliorem ad tenendam trinitatem personarum cum unitate essentiae; ideo non debet poni, nisi ubi evidenter sequitur ex traditis in scriptura sacra vel traditione ecclesiae, propter cujus auctoritatem debet omnis ratio captivari. Et ideo cum omnia tradita in scriptura sacra et determinatione ecclesiae et dictis sanctorum possunt salvari non ponendo eam inter essentiam et sapientiam, ideo simpliciter nego talem distinctionem ibi possibilem et eam universaliter nego in creaturis, quamvis posset teneri in creaturis, sicut in Deo.

55) Occam II. *sent.* dist. 1. q. 3. *Quodl.* II. q. 5.

len mit kühnem Geiste von den bisherigen Fesseln der Auctorität los, aber nicht in allen, nur in denen, wo er durch sein Selbstdenken auf abweichende Resultate gekommen war; in vielen Punkten aber, selbst in denen, wo man am ersten hätte erwarten sollen, daß er selbstständig forschen würde, bleibt er in dem Geleise der herrschenden Meinung befangen.

In der Psychologie ist der Einfluß seiner neuen Ansicht von der Erkenntniß hier und da zu verspüren. Da nach dem System des Nominalismus der Grund der realen Erkenntniß die Anschauung ist, so wurde er dadurch mehr auf die Beobachtung und Reflexion über die Wirkungen der Seele und ihre Gründe hingeleitet, und die Befolgung einer richtigen Maxime der Vernunft, der er hauptsächlich das Losreißen von dem Realismus verdankte, daß die Dinge, also auch die Erklärungsgründe nicht ohne Noth vervielfältiget werden dürfen, half einige grundlose Hypothesen, welche die Gewohnheit geltend gemacht hatte, z. B. die von den Bildern (species), zernichten. Doch haben diese Gedanken des Occam, weil sie nur zerstreuet vorkommen, wenig beigetragen, um dem Philosophiren über diesen Gegenstand eine andere Richtung zu geben. Wir wollen daher nur einige Untersuchungen dieser Art hier anführen.

Obgleich Occam nach dem Princip, was durch Wenigeres geschehen kann, braucht nicht durch Mehreres zu geschehen, die Mehrheit der substantialen Formen, welche mehrere Scholastiker in dem Menschen angenommen hatten, verworfen hatte, so unterschied er doch außer dem Princip der körperlichen Natur (forma corporeitatis), das Princip der Empfindung und der Vegetation (forma sensitiva, vegetativa) (beide nimmt er für identisch) und das Princip des Denkens,

kens, (forma intellectiva) 56). Aber zuweilen folgt er jener Vernunftmaxime mit größerer Strenge, und behauptet, der Mensch ist ein zusammengesetztes Wesen aus Materie und Form. In Rücksicht auf die Materie ist der Mensch nicht von den Thieren unterschieden, aber in Rücksicht auf die Form. Diese Form ist nicht die Sinnlichkeit, sondern die Vernunftkraft. Kann es auch nicht demonstrirt werden, so muß man doch der Kirche glauben, daß die denkende Seele auch zugleich die wesentliche Form des Körpers ist. Ob diese vernünftige Seele immaterial, untheilbar und unzerstörbar ist, wissen wir nicht, denn wir erfahren in uns blos die Acte des Denkens, Wollens, aber nicht, daß sie von einer immateriellen Form herrühren, und jeder Grund, womit man dieß darthun will, nimmt etwas Zweifelhaftes als Prämisse an. Es ist also blos ein Gegenstand des Glaubens 57).

Es fragt sich, ob die verschiedenen Vermögen der Seele unter einander und von der Seele verschieden sind. Versteht man unter Vermögen

56) Occam II. *sent.* dist. 16.

57) Occam *Quodlib.* 1. q. 10. Omne compositum differens specie ab alio composito communicante secum in materia, distinguitur per formam. Sed homo est compositum differens specie ab alio, scilicet asino, cum quo communicat in materia, ergo per formam. — Ultra differt ab asino per formam, et non sensitivam tantum, cum forma asini sit etiam sensitiva, ergo per formam rationalem. — Quod illa forma sit immaterialis, incorruptibilis, ac indivisibilis, non potest demonstrari nec per experientiam sciri. Experimur enim quod intelligimus et volumus, ac nolumus, ac similes actus in nobis habemus, sed quod illa sint a forma immateriali et incorruptibili non experimur. Et omnis ratio ad hujus probationem assumta, assumit aliquod dubium.

mögen (potentia) alles dasjenige, was zu irgend einer Lebensverrichtung erforderlich ist (z. B. Organ, Object), dann sind die Seelenvermögen unter sich und von der Seele real verschieden; denn dann begreift man zugleich gewisse zufällige Bestimmungen, Dispositionen, Organe mit. Da das Hören andere Dispositionen erfordert, als das Sehen, da die einen ohne Nachtheil für die andern fehlen können, so sind sie real verschieden. Denkt man sich unter Seelenvermögen aber das wirkende Princip verschiedener Thätigkeiten, so ist es eine andere Frage [58]. Was die sinnliche Seele betrifft, so sind sie in diesem Sinne nicht von derselben verschieden. Denn außer der empfindenden Seele, dem gehörig beschaffenen Organ und Objecte in gehöriger Nähe, und dem allgemeinen Einflusse der höheren Ursachen wird nichts weiter zum Empfinden erfordert. Da nun Organ, Object u. s. w. nicht zur Seele gehören, so sind die Empfindungsvermögen nicht real von der empfindenden Seele verschieden. Wenn man sagen wollte, es werde außer der empfindenden Seele noch eine besondere von ihr verschiedene Kraft erfordert, bei deren Mangel kein Empfindungsact hervorgelockt werden könnte, so müßte dieses bewiesen werden. Allein weder die Erfahrung noch

58) Occam II. *sentent.* dist. 16. Gabriel Biel *Collectorium* eodem. (Ich werde in der Folge diesen Epitomator des Occams mehrmals allegiren, weil ich von dem zweiten und folgenden Büchern des Occamschen Commentars nur eine Handschrift vor mir habe, welche schwer zu lesen ist.) Cum per potentiam animae potest intelligi illud, quo anima potest in operationes vitales, dupliciter potest accipi potentia. Uno modo pro omni necessario requisito ad quemcunque actum vitalem tanquam causa partialis. Alio modo accipitur pro illo praecise, quod se tenet ex parte animae elicientis tanquam principium potentiale.

noch die Vernunft beweiset es. Auch kann man nicht sagen, daß diese Empfindungsvermögen Accidenzen seyen, welche aus der Seele fließen. Denn dieses kann nichts anders heißen, als sie fließen wie Wirkungen aus der Seele als Ursache. Dann muß die Seele doch das Vermögen haben, sie hervorzubringen, entweder unmittelbar aus sich oder mittelbar, und soll das nicht in das Unendliche fortgehen, so muß man zuletzt bei demjenigen stehen bleiben, was sie unmittelbar hervorbringt. In Ansehung der Vermögen der denkenden Seele, nehmlich Gedächtniß, Verstand, Wille, gibt es mehrere Meinungen. Nach dem Thomas, der sich auf Auctoritäten, besonders des Augustinus, stützt, sind es Accidenzen, welche aus dem Wesen der Seele fließen, zwischen der denkenden Seele und den Acten des Denkens und Wollens in der Mitte sind, so daß um einen Denkakt hervorzubringen, außer der denkenden Seele, dem Objecte, dem Bilde, der Fertigkeit noch ein der Seele inhärirendes Accidenz erfordert wird, durch welches die Seele nebst den andern Erfordernissen den Denkact hervorbringt. Dieses Accidenz ist nie von der Seele getrennt, sie mag wirklich denken oder nicht, gleichwohl ist es als Accidenz von der Seele als Subject und jedes einzelne von dem andern verschieden. Die zweite Meinung, daß die Seelenvermögen nicht real von dem Wesen der Seele verschieden sind, bietet wieder zwei Trennungspuncte dar; denn Einige sagen, die Seelenvermögen sind Theile der Seele, welche von einander, aber nicht von der Seele real verschieden sind; andere dagegen, sie sind weder unter einander, noch von der Seele real verschieden, und zwar entweder durchaus identisch unter sich und mit dem Wesen der Seele, weder in der Natur noch in dem Begriffe verschieden, oder zwar nicht real verschieden, aber doch auch nicht ganz identisch, also formal unterscheidbar. Dieses Letzte hielt Scotus, jenes Occam für das wahrscheinlichere.

chere [59]. Die Natur der Seele ist nur einzig und ungetheilt, doch das Princip mehrerer der Art nach verschiedener Thätigkeiten. Vernunft und Begehren, insofern man darunter bestimmt nur dasjenige versteht, was der Seele angehört, so sind es nicht zwei Theile der vernünftigen Seele (mentis), nicht zwei Dinge, sondern nur ein Ding, welches nach Verschiedenheit der Verrichtungen verschieden bezeichnet ist [60]. Occam stützt diese Behauptung auf zwei Gründe, die schon Scotus oft gebraucht hatte. Erstens, man muß eine kleinere Anzahl von Principien annehmen, wo keine Nothwendigkeit ist mehrere anzunehmen. Zweitens, man muß annehmen, die Natur sey vollkommen, so lange keine Unmöglichkeit aufgewiesen werden kann. Nun ist das Wirken durch das Wesen eine Vollkommenheit, welche Gott zukommt, und auch der Seele nicht unmöglich ist, da sie selbst dem Accidenz zukommt. Es folgt auch aus der Verschiedenheit der Wirkungen nicht nothwendig eine reale Verschiedenheit der Principien, sonst müßte man so viele Intelligenzen annehmen, als es der Art nach verschiedene Denkthätigkeiten gibt. Nur dann, wenn in Ansehung eines oder mehrerer Objecte in dem gehörigen Verhältniß zu dem Vermögen, bei völliger Gleichheit aller äußern Bedingungen, zwei Acte möglich sind, und das Princip nur einen und nicht den andern hervorbringen kann, müssen verschiedene Principien angenommen werden [61]. Hieraus folgt, daß Verstand und

59) Gabriel Biel *Collectorium.* II. *sentent.* dist. 16.

60) Biel ibid. Una est animae natura, quae diversificatur secundum officia — una quae in se indivisa principium est plurium actuum specie distinctorum. Et ita ratio et appetitus, in quantum dicunt praecise id, quod tenet se ex parte animae, non sunt duae partes mentis vel duae res, sed una tantum, secundum diversa officia distincte significata.

61) Biel ibid. Aliquando ex distinctione actuum potest

und Wille weder in der Sache noch formaliter verschieden sind, nehmlich an sich, obgleich beide, wenn man zugleich die Thätigkeiten und Beziehungen mit zusammen faßt, nicht einerlei sind. Der thätige und mögliche Verstand sind ein und eben dasselbe Vermögen. Insofern die Seele das Vermögen hat, die Thätigkeit des Denkens hervorzubringen, heißt sie nehmlich der thätige Verstand, und insofern sie das Vermögen hat, die hervorgebrachte Thätigkeit in sich aufzunehmen, der leidende Verstand [62]).

Ein wichtiger Schritt zur richtigen Behandlung der Seelenlehre war die Bestreitung der Hypothese von den Nachbildungen oder Bildern (speciebus), die man bisher gewöhnlich als zum Anschauen und Denken nothwendig angenommen hatte. Die Bekämpfung des Irrthums führte ihn zugleich auf manche merkwürdige Beobachtungen über die Nachempfindung, und das Anschauen

potest argui distinctio potentiarum, quandoque non, Quum circa aliquod objectum unum vel plura certo modo approximatum vel approximata, omnibus extrinsecis, scilicet medio et ceteris, eodem modo se habentibus, possunt haberi duo actus et certa potentia vel principium potest habere unum actum et non alium, tunc necessario sequitur, quod potentiae elicitivae illorum actuum sunt distinctae. Sed si principium eliciens unum potest elicere alium, omnibus aliis eodem modo se habentibus, nunquam arguitur distinctio principiorum ex distinctione actuum.

62) Biel ibid. Respondet Occam omisso errore Commentatoris, quod intellectus agens et possibilis ejusdem hominis sunt simpliciter idem, nec distinguuntur re nec ratione. Sed ipsa anima dicitur intellectus agens in quantum nata est producere actum intelligendi, et quod eadem nata est in se recipere actum a se productum, dicitur intellectus passibilis.

schauen durch die Einbildungskraft. Da Biel, als Epitomator des Occams, diesen Gegenstand sehr klar dargestellt hat, so folge ich demselben aus dem vorhin angeführten Grunde. Das Wort species hat mehrere Bedeutungen. In der weitern Bedeutung ist es jede Form, Ursache, Bedingung des Erkennens, in dem engern Sinne jede Form oder Aehnlichkeit, Bild der erkannten Sache, wodurch sie erkennt wird, daher auch jede wirkliche Erkenntniß species heißt; in dem engsten Sinne diejenige Aehnlichkeit oder Nachbildung des Objects, welche natürlicher Weise in der Seele bleibt, auch nachdem sie aufgehört hat, das Objekt wirklich zu erkennen, und im Stande ist die Seele zur Erkenntniß desjenigen Objects zu führen, dessen Bild es ist, oder, wie es Occam erklärte, species ist dasjenige, was dem Empfinden (sensibilis) und dem Denken (intelligibilis) vorausgehet, diese Thätigkeiten bestimmt und vor und nach dem Empfinden und Denken, auch bei Abwesenheit des Gegenstandes, fortdauert [63]). Die sinnliche Nachbildung (species sensibilis) ist eine nicht anschauliche Qualität, welche von dem Sinnenobjecte in dem Medium hervorgebracht, und wodurch das Object repräsentirt wird. Diese Nachbildung bewegt den äußern Sinn zur Bildung der ersten Empfindung in dem Organ des äuße-
ren

63) Biel II. *sent.* dist. 3. q. 2. Quarto modo accipitur specialiter et proprie pro forma, quae est similitudo et imago rei cognitae, manens naturaliter in anima etiam postquam anima desinit actualiter cognoscere, apta nata ducere animam in notitiam rei, cujus ipsa est imago vel similitudo. — Verum tamen magis ad propositum accipitur, ut dicit Occam, pro illo quod est praevium actui intelligendi, movens ipsum ad actum cognoscendi, quod potest manere ante intellectionem et post etiam re absente.

ren Sinnes. Von dieser Empfindung werden andere Nachbildungen hervorgebracht, in dem Blute durch die Nerven zu dem Organ des gemeinen Sinnes fortgeführt, welche das Object auf eben die Weise wie die ersten darstellen. Von dieser innern Empfindung werden wieder andere Bilder hervorgebracht und zum Organ des Gedächtnisses gebracht und daselbst aufbewahret, welche nachher den Sinn bewegen zur Erkenntniß einer vorher bekannten Sache mit dem Nebenumstande der vergangenen Zeit. Diese Bilder heißen sinnliche, nicht darum, als wenn sie empfunden würden, sondern weil sie partiale Ursachen der Empfindung sind, und sie haben zwar keine reale, aber doch repräsentative Aehnlichkeit mit den angeschauten Objecten. Die intelligibilen Species müssen 857
nothwendig zwischen die Phantasiebilder und die ersten Gedanken gesetzt werden. Denn da der Verstand immaterial, das Phantasiebild material ist, so muß eine immaterielle Species da seyn, welche das Object bestimmter und klärer vorstelle, damit es zu dem Act des Erkennens kommen könne. Das Phantasiebild ist eine individuelle Vorstellung, der Verstand aber das Vermögen des Allgemeinen; darum bedarf es einer solchen Species, die das Object vorläufig allgemein vorstelle. So hatte auch Scotus (I. *sentent.* dist. 3. q. 7.) sich die Sache vorgestellt.

Aber Occam verwarf diese Species, sowohl die sinnlichen, als intelligibilen, als unnöthige Hypothesen. Was erstens die sinnlichen betrifft, so raisonnirte er so. Ohne Noth darf man nicht eine Mehrheit von Erklärungsgründen annehmen. Es kann aber kein hinreichender Grund weder aus unmittelbaren Principien, noch aus der Erfahrung für die sinnlichen Species angegeben werden. Nicht das Letzte; denn sie sollen nicht anschaulich seyn, also kann es von ihnen keine Erfahrung

rung geben. Das Erste nicht, denn dann müßte es hauptsächlich aus dem Principe, daß das Bewegende und das Bewegte zugleich seyn müsse in dem Raume, gefolgert werden. Dieses ist aber falsch, denn die Sonne bringt Wärme auch in der obersten Region der Luft, wo sie nicht zugegen ist, hervor, und der Magnet ziehet das Eisen ohne Berührung. Um einen Act des Empfindens in dem Organ des äußeren Sinnes hervorzubringen, ist das Object und das Empfindungsvermögen, in so fern es nicht gehemmt ist, hinreichend. Er gibt zwar zu, daß gewisse Veränderungen und Eindrücke durch das Empfinden eines Objectes entstehen, läugnet aber, daß diese als Principe des Empfindens demselben voraus gehen, und also Species in dem eigentlichen Sinne sind. Indem er dieses auf den äußeren und inneren Sinn und die Denkkraft anwendet, entsteht eine Theorie des Empfindens und Denkens, welche sich durch Klarheit und Bestimmtheit auszeichnet, und worin er künftigen vollkommneren Theorien vorarbeitet. Diese Theorie enthält folgende Hauptsätze.

1) In dem Organ des äußeren Sinnes wird ein Eindruck hervorgebracht (imprimitur aliquid), welcher als Object ein partiales Princip einer Empfindung ist. Wenn man ein starkes Licht oder eine grüne Aue angeschauet hat, so erscheint das Licht und die grüne Farbe in dem Auge auch nach verschlossenen Augen. Diese Erscheinung ist ein Empfindungsact und eine Anschauung, die kein anderes Object hat, als das Licht und die Farbe, die dem Auge eingedrückt worden ist. Es ist eine gewisse Qualität, die nicht die Thätigkeit des Sehens, noch eine Species ist, noch aus dem Acte des Sehens erzeugt wird, sondern dem Gesichtssinn zugleich mit dem Acte des Sehens eingedrückt, von dem Objecte, so wie das Sehen, ver-

verursacht wird. Diese Qualität ist das Object der auf das Sehen erfolgenden Anschauung (apparitio), welche ein vollkommnerer Act ist, als das bloße Sehen, und das eigentliche Sehen ist. Diese Qualität ist aber ein reales Ding, weil kein Unding eine Thätigkeit begränzen kann [64]).

2) In dem äußeren Sinne, d. i. dem Organe desselben, wird, außer dem Empfindungsacte und jener Qualität, noch etwas Absolutes eingedrückt, welches weder Object, noch Princip, noch Species, noch Act des Empfindens ist. Um bei dem Gesicht stehen zu bleiben, nachdem alle Empfindung des Sehens aufgehört hat, ist der Sinn in einer andern Beschaffenheit, als vorher und nachher, indem er durch einige Farben gestärkt, durch andere geschwächt wird, bald auf längere, bald auf kürzere Zeit.

3) In dem inneren Sinne oder der Phantasie bleibt nach dem ersten Act des inneren Sinnes ebenfalls eine Qualität zurück, welche zur Hervorlockung derselben Empfindung, auch bei Abwesenheit des äußeren Gegenstandes,

64) Biel l. c. Imprimitur ergo illa qualitas ab objecto sensibili simul cum actu videndi, et non est objectum illius actus, qui secum causatur, sed post primum actum terminatum ad aliquod sensibile excellens habet visus alium actum perfectiorem, qui vocatur apparitio, et est cognitio intuitiva. Et respectu illius actus secundi est illa qualitas impressa objecto (objectum) et ejus causa partialis. Quod probatur, quia illa apparitio est verus actus videndi, ergo est aliquid terminans illum actum. Sed non ens non potest aliquem actum notitiae intuitivae terminare naturaliter. Igitur quod terminat apparitionem, erit aliquod ens reale et non aliud quam qualitas organo impressa.

standes, geneigt macht. Dies ist keine anschauende, sondern abstractive Vorstellung. Eine zweite, welche das Organ des inneren Sinnes stärkt oder schwächt; eine dritte, welche durch den ersten Act erzeugt wird, und in einer Fertigkeit besteht, dieselbe Vorstellung zu erzeugen in der Abwesenheit des Gegenstandes; die vierte ist die durch jene Fertigkeit und das Vermögen der Phantasie erzeugte abstractive Vorstellung, wodurch ich mich erinnere, daß ich dieses Object vorher angeschauet habe [65].

4) In Rücksicht der anschauenden Erkenntniß des Verstandes ist die Annahme der Denkbilder (specierum intelligibilium) völlig grundlos. Denn was durch Wenigeres geschehen kann, braucht nicht durch Mehreres zu geschehen. Das Object und der thätige und leidende Verstand in dem gehörigen Verhältniß zu dem Objecte sind hinreichende active und passive Principien der anschauenden Erkenntniß des Verstandes. Man nimmt die Denkbilder an entweder wegen der

65) Biel ibid. In sensu interiori sive fantastico, cujus omnes actus sunt notitiae abstractivae, primus actus est sensatio prima interior, quae est notitia abstractiva, simul existens cum intuitiva sensus exterioris ejusdem objecti extra, et sub eadem ratione, cujus est notitia intuitiva. Imprimitur et alia qualitas ab objecto extra in organum sensus interioris ejusdem confortativa vel debilitativa, quae nec est objectum nec principium cognitionis. Tertia qualitas est habitus generatus per actum primum fantasiandi, id est sensus interioris, inclinans sicut causa partialis ad actus similes in absentia rei sensibilis. Quarta est cognitio abstractiva genita per hujusmodi habitum et potentiam fantasiandi, quae terminatur ad idem objectum numero, quod prius vidi intuitive, qua recordor, me prius rem illam vidisse.

der Verähnlichung des materialen Objects und des immaterialen Verstandes, oder wegen der Darstellung (repraesentatio) des Objects, oder zur Bestimmung des Denkvermögens, oder wegen der Vereinigung des Vermögens mit dem Objecte, als des Bewegenden mit dem Bewegten. Doch alle diese Gründe sind unhaltbar.

5) Um zu einer einzelnen abstractiven Erkenntniß des Verstandes zu gelangen, muß, außer dem Objecte und dem Verstande, noch etwas Anderes vorausgehendes angenommen werden. Denn der Verstand kann, ohne daß er oder das Object verändert worden, zuweilen eine abstracte Vorstellung hervorbringen, zuweilen nicht, und daher in jenem Falle etwas in sich haben, was er in diesem nicht hat. Diese nothwendige Bedingung ist die anschauende Erkenntniß desselben Objects, worauf die abstracte sich beziehet, als eine von derselben anschauenden Vorstellung zurückgebliebene Beschaffenheit. Wenn wir eine anschauende Vorstellung eines Objects haben, durch welche wir wissen, ob das Object ist oder nicht, so nehmen wir in uns eine andere abstracte Vorstellung wahr, durch welche wir dasselbe Object uns vorstellen, doch ohne zu wissen, ob das Object ist oder nicht. Die abstracte Vorstellung ist nicht ohne die anschauende, wo jene fehlt, da ist auch die letzte nicht vorhanden. Aber zuweilen erinnern wir uns eines Objects, ohne daß es uns durch anschauende Vorstellung gegenwärtig ist, dann wirkt aber weder diese Vorstellung, noch ihr Object. Es ist also eine zurückgelassene Spur, eine Beschaffenheit, also eine unmittelbar aus der anschauenden Vorstellung gezogene abstracte.

6) In dem Verstande, so lange er mit der Sinnlichkeit zusammenwirkt (intellectus conjunctus) sind sowohl

die anschauenden, als abstracten Vorstellungen von demselben Objecte und unter denselben Gründen alle ursprünglich einzeln und schwankend (vagae), d. i. undeutlich. Der erste Gedanke ist synonymisch mit der inneren Anschauung oder dem Phantasma. Jede Anschauung stellt aber ein Einzelnes, noch unbestimmtes Object mit vielen Umständen, die unter verschiedene Kategorien gehören, als Bewegung, Figur, Größe, vor. Dasselbe Object ist aber Gegenstand des Sinnes, des sinnlichen Begehrungsvermögens, des Denkvermögens und des Willens. Wird der getrennte Verstand (intellectus separatus) von dem Objecte unmittelbar bewegt, so kann er eine deutliche Vorstellung des bewegenden Objects hervorbringenden, wodurch es als ein Ganzes von andern unterschieden, und seine Bestandtheile, Materie, Form, Accidenzen, besonders vorgestellt werden.

7) Der Verstand kann aus einer einzelnen undeutlichen anschauenden und abstracten Vorstellung einzelne mehr bestimmte Vorstellungen abstrahiren, bis er zu einer einzelnen absoluten Vorstellung (d. i. zur Vorstellung eines durchgängig bestimmten Objects, welche nichts Zufälliges in sich begreift) gelangt. Der Verstand betrachtet z. B. den Petrus, nimmt wahr, daß seine Lage, Gestalt, Größe, Farbe, Handlungen sich verändern, während das Object unverändert bleibt, und bildet sich daraus einzelne Begriffe, welche das bleibende Object, und die veränderlichen Umstände besonders vorstellen.

8) Außer diesen einzelnen Erkenntnissen kann der Verstand aus mehreren einzelnen Erkenntnissen eine allgemeine Erkenntniß (Begriff) abstrahiren, welche alle einzelne bezeichnet, indem er dasjenige bemerkt, worin die einzelnen Objecte zufällig oder wesentlich über

einstimmen

einstimmen. Diese allgemeine Erkenntniß kann undeutlich und deutlich, absolut oder relativ seyn, je nachdem es die Vorstellungen sind, woraus er abstrahirt.

9) Alle abstracte Erkenntnisse lassen eine Fertigkeit (habitus) zurück, wodurch der Verstand geneigter und fähiger gemacht wird, ähnliche Erkenntnisse wiederum hervorzubringen. Dieses findet sich nicht bei der anschauenden Erkenntniß.

10) Auf die Bildung der einfachen Erkenntnisse folgt die Thätigkeit des Verstandes, wodurch er sie verbindet und trennt, und dadurch bejahende und verneinende Urtheile bildet, die der Vernunfterkenntniß zum Grunde liegen. Außerdem bildet der Verstand anhängende Erkenntnisse (notitias adhaesivas), durch welche er den Sätzen Beifall gibt oder verweigert. Zuweilen entsteht ein solcher Beifall aus der bloßen anschauenden Erkenntniß der Glieder eines zufälligen Satzes, Erfahrung (experimentum); zuweilen aus der Erkenntniß der Glieder eines nothwendigen Satzes, Verstandeserkenntniß (intellectus); zuweilen aus der nothwendigen Folge aus evidenten Prämissen, Wissenschaft (scientia); zuweilen aus Sätzen, die nicht nothwendig, sondern falsch sind, Irrthum; zuweilen aus zufälligen oder wahrscheinlichen Wahrheiten, Meinung, Muthmaßung; zuweilen aus Autoritäten, Glaube (fides) [66].

Man siehet daraus, wie Occam durch die Richtung seines Geistes auf die innere Natur des Geistes, indem er die Thätigkeiten desselben in sich selbst erst zu vernehmen, und durch den Beobachtungsgeist aufzufassen suchte,

66) Biel ibid.

te, den Anfang machte, manche Vorurtheile zu vernichten, und über die Natur des Erkennens den Nebel zu zerstreuen. So fand er, daß auch von den Denkthätigkeiten eine innere Wahrnehmung und Anschauung Statt finden muß, ohne welche wir nichts von dem Denken wissen würden, obgleich das Denken kein Gegenstand der äußeren Anschauung ist. Er unterscheidet noch das Bewußtseyn und Reflectiren vom Empfinden. Das Anschauen des Steins wird durch ein anderes Anschauen gesehen; doch gehet dies nicht in das Unendliche fort, sondern man muß bei einem Anschauen stehen bleiben, welches nicht weiter angeschauet werden kann (visio quae non potest videri) 67). Er läugnete die reale Trennung des leidenden und thätigen Verstandes. Beides ist in einem und demselben Menschen ein und dasselbe Object, nämlich die denkende Seele, welche, in so fern sie ihrer Natur nach Denkthätigkeiten hervorzubringen, und dieselben in sich aufzunehmen vermag, der thätige und leidende Verstand heißt. Die Denkthätigkeit ist eine immanente Thätigkeit, die in ihrem hervorbringenden Princip bleibt. Darum verwarf er auch die eingebildeten Thätigkeiten vom Reinigen, Bestralen und Erleuchten der Phantasievorstellungen, weil sie auf keinem zureichenden Grunde beruhen 68).

Uebrigens

67) Occam l. II. q. 21. *Quodl.* I. q. 14.

68) Occam l. II. q. 22. 24. 26. Biel II. dist. 16. Intellectus agens et possibilis ejusdem hominis sunt simpliciter idem, nec distinguuntur re nec ratione. Sed ipsa anima dicitur intellectus agens, in quantum nata est producere actum intelligendi, et quod eadem nata est in se recipere actum a se productum, dicitur intellectus possibilis. Quia ergo actus intelligendi est operatio immanens, i. e. manens in suo principio productivo, idem est per omnia intellectus, qui intellectionem producit, et qui in

Uebrigens nahm Occam mehrere Vorstellungen von seinem Lehrer an, z. B. von der indifferenten Freiheit, von dem göttlichen Willen, oder vielmehr Willkür, als dem Realgrunde aller sittlichen Vorschriften, wobei doch bei Occam ein richtiger, wiewohl einseitiger Grund vorwaltete, daß Gott nämlich nicht so gedacht werden kann, daß er eine Verbindlichkeit habe, etwas zu thun oder zu lassen 69). In dem Praktischen findet man keine merkliche Abweichung, aber wohl das Streben, den Begriffen größere Deutlichkeit und Bestimmtheit zu geben.

Occam erhielt viele Anhänger, fand aber noch mehr Gegner. Denn das Neue findet immer Widerstand. Der Nominalismus erhielt einige neue Ansichten von dem Erkennen und von der Bedeutung und Realität der allgemeinen Begriffe, welche der entgegensetzten Partei für die Realität der Wissenschaft, und insbesondere für ihr System der Theologie sehr bedenklich, ja gefährlich schienen, um so mehr, da Occam schon in der Anwendung auf dasselbe manche Sätze verworfen, bestritten, bezweifelt hatte. Indessen hatte jene Neuerung noch

in se recipit productam, quamvis termini non sint synonymi. Nec alia est actio intellectus ut talis, nisi quae producit intellectionem; nihil enim agit circa fantasmata, ipsa depurando, irradiando aut illuminando, sicut aliqui loquuntur, quod omnia ista frustra et sine ratione cogente ponuntur.

69) Occam l. II. q. 19. Ea est boni et mali moralis natura, ut cum a liberrima Dei voluntate sancita sit et definita, ab eadem facile possit emoveri et refigi, adeo ut mutata ea voluntate, quod sanctum et justum est, possit evadere injustum. L. I. dist. 47. Sed tamen Deus non facit male malum, quod non facit quod tenetur non facere, et eodem modo non vult male malum, et ideo non est malus, quamvis velit malum.

wenig Einfluß auf die Richtung des Verstandes und die Behandlung der Objecte der Wissenschaft. Es blieb noch so ziemlich derselbe Kreis der Objecte; dieselben Fragen und Untersuchungen beschäftigten die Denker; noch immer strebten sie, aus Begriffen das objective Seyn der Dinge zu erkennen. Die Sentenzen des Lombardus, die Schriften des Aristoteles, blieben noch immer die Hauptbücher, in deren Erklärung die Denkkraft noch nicht erschöpft war, indem die Fragen und Auflösungen, die Erklärungen und Unterscheidungen, die Form und Materie der Schlüsse der vorhergehenden Denker den folgenden neuen Stoff darboten. Es fehlte daher zwar nicht an Veränderungen des Materiellen, aber ohne realen Gewinn für die Wissenschaft. Nur eine Ausnahme davon finden wir bei dem Engländer Suisset, und dem Spanier Raymund de Sabonde [70].

Bedeu-

70) Wir werden von dem Letzten in der Folge handeln. Hier mögen nur einige Worte von dem ersten merkwürdigen Manne stehen, der unverdienter Weise fast ganz vergessen worden ist, und, nachdem ihm Brucker in seiner Geschichte eine ehrenvolle Stelle eingeräumt hatte, in den neueren Zeiten, da man erwarten konnte, daß reichere literärische Quellen die dürftigern Nachrichten von ihm bereichert haben würden, von dem so fleißigen Tiedemann und Buhle, der eine so berühmte Bibliothek zur Hand hatte, ganz mit Stillschweigen übergangen worden ist. Richard Suisset (oder eigentlich Suinshead, von einem Cistercienser-Kloster auf der Insel Hoyland in England), der die Mathematik und Physik zu Oxford lehrte, und gegen 1350 in den Cistercienser Orden trat, ist freilich eigentlich ein Mathematiker, der zu seiner Zeit in dieser Wissenschaft und besonders in der Algeber zum Erstaunen weit gekommen war, und von seinen berühmten, aber äußerst seltenen Werken: Introductorium ad calculationem, und calculationum astronomicarum liber, Calculator heißt,

Bedeutender war indessen die Veränderung, die dadurch in dem Formellen der philosophischen und theologischen Erkenntnisse vorging. Der Gegensatz zwischen dem Nominalismus und Realismus beschäftigte hauptsächlich die Parteien, und wenn gleich derselbe noch nicht weit genug in die Erörterung der ursprünglichen Gesetze und Gränzen des Erkenntnißvermögens führte, und darum keine bedeutende Reform auf dem Gebiete des philosophischen Wissens zuwege brachte, so untergrub er doch unvermerkt das Fundament der scholastischen Philosophie, schwächte durch die völlige Spaltung in zwei Parteien und die erbitterten Streitigkeiten das Interesse für sie, und machte die Fesseln, die bisher den Verstand an

heißt, und daher als ein würdiger Nachfolger des Baco zu betrachten ist, der um seiner Wissenschaft willen ebenfalls, wo nicht Verfolgungen, doch viele Schmähungen zu dulden hatte. Er ist indessen doch nicht allein Mathematiker, sondern auch Philosoph und Theolog, nach der Art seiner Zeit; er schrieb Commentare über den Lombard, über Aristoteles Physik nnd Ethik, außerdem auch über die Logik und die ars cabbalistica, und machte von der Mathematik Anwendung auf philosophische Gegenstände. Vorzüglich beschäftigte ihn die Untersuchung über die Gegenwirkung und die Grade. Ehedem waren seine Schriften bekannter. Cardan und der gelehrte Scaliger rühmen sie außerordentlich wegen des tiefen Scharfsinns. Der Letzte sagt von ihm *Exercitat. de subtilitate* CCCXXIV. pene modum excessit ingenii humani, und CCCXL. quem virum tam acute scripsisse videmus, ut a paucis plene ac pro meritis intelligatur, und setzt hinzu, daß er in seinem Alter über seine Schriften Thränen der Freude oder der Wehmuth geweint habe, weil er sich seiner früheren Entdeckungen freute, oder seine eigenen Gedanken unverständlich fand. Jetzt ist wegen der Seltenheit seiner Schriften ein bestimmtes Urtheil über seinen philosophischen Charakter und sein Verdienst schwerer.

an seiner freien Bewegung verhindert hatten, etwas lockerer.

Wir wollen erst die vorzüglichsten Männer, die unter beiden Parteien eine bedeutendere Rolle spielten, kennen lernen, dann einen Rückblick auf die vorzüglichsten Streit- und Trennungspunkte werfen, und damit eine kurze Erzählung der äußeren Schicksale der Nominalisten, vorzüglich ihrer Verfolgungen, verbinden.

Der erste Scholastiker der realistischen Partei, bey dem wir eine bestimmte Bestreitung des Nominalismus finden, ist Walther Burleigh. Dieser Engländer war mit Occam ein Schüler des Duns Scotus, zuerst in England, dann in Paris, wo er sich hervorthat, und die höchsten akademischen Würden erhielt. Gegen 1337 kehrte er nach Oxford zurück, und wurde als Lehrer angestellt, und seines deutlichen Vortrages wegen Doctor planus et perspicuus genannt. Außer den Commentaren über Aristoteles philosophische Schriften, den metaphysischen Fragen, worin er den Thomas vertheidigt, ist das Buch, das er von dem Leben, Sitten und Sprüchen der Philosophen herausgegeben hat, merkwürdig als ein Beweis des Strebens, die engen Schranken des damaligen historischen Wissens zu erweitern, wenn es gleich als Uebersetzung aus Diogenes Laertius und als Compilation an sich ohne Werth und von groben Fehlern und Mißgriffen angefüllt ist. Er ist kein Freund von den Neuerungen der Nominalisten [71]), sondern führt viel-

71) Brucker führt den Burleigh als Nominalist an, und der sorgfältige Tiedemann desgleichen, ohne den Widerspruch wahrzunehmen, in welchen er dadurch geräth, indem er S. 225 das Gegentheil von dem S. 215 Behaupteten sagt.

vielmehr Gründe für die Realität der allgemeinen Begriffe an, die uns einige Vorstellung davon geben können, wie und mit welchen Waffen jener Streit damals geführt wurde. Er hatte diesem Streite eine eigene Schrift gewidmet, die vielleicht noch irgendwo in der Handschrift existirt, die Hauptmomente aber auch in seinem Commentar zu Aristoteles Physik berühret.

Der Hauptpunkt, den er zu erweisen sucht, ist, es gibt außer den Gedanken in der Wirklichkeit etwas Allgemeines, und nicht alles Allgemeine ist bloße Vorstellung. Erster Beweis. Was die Natur zur vorzüglichen und ersten Absicht hat (primo intendit), das ist etwas außer uns Vorhandenes. Nun geht aber der Hauptzweck der Natur nicht sowohl auf das Einzelne oder die Individuen, als auf das Allgemeine, die Gattungen. Also existirt etwas Allgemeines. Die Gegner behaupteten dagegen, der Zweck der Natur gehe auf die Individuen, nicht auf die Gattungen. Zweiter Beweis. Was die natürliche Begierde verlangt, das ist etwas Wirkliches. Diese gehet aber auf das Allgemeine; denn Hunger und Durst streben nach Speise und Trank überhaupt, nicht nach dem Individuellen von Speise und Trank. Dritter Beweis. Dasjenige, worüber wirkliche Verträge geschlossen werden, ist etwas Wirkliches. Nun gehen alle Contracte auf das Allgemeine, nicht auf das Individuelle; man kauft z. B. ein Nösel Wein im Allgemeinen, ohne das Individuum zu bestimmen. Also — [72]). Man darf sich nach der Beschaffenheit der Gründe und Gegengründe, welche nicht von dem Erkenntnißvermögen selbst ausgingen, nicht wundern, daß der ganze Streit die Vernunft in der Hauptfrage: was läßt

72) Burlaeus in *Physic. Aristot.* I. Tract. 1. c. 2. Tiedemann 5 B. S. 225.

läßt sich wissen? gar nicht weiter brachte. Denn jene setzten diese schon voraus. Und es fand sich kein Denker, der den Gedanken gefaßt hätte, mit Verlassung des Hypothetischen, durch Analyse des Erkenntnißvermögens den Streit zur letzten Entscheidung zu bringen.

Was übrigens noch von Burleigh angeführt wird, zeuget von seinem hellen Verstande, wiewohl er für die weitere Cultur der Wissenschaft wenig beigetragen hat.

Außer Burleigh gehörten Thomas von Brodwardia und Thomas von Strasburg (Argentinensis) noch zu den berühmteren Realisten. Der erste, der 1349 als Erzbischof von Kanterbury starb, machte sich durch mehrere mathematische Schriften, und als Theolog durch sein Buch de causa Dei contra Pelagium et virtute causarum berühmt, worin er den Pelagianismus, dem sich Scotus etwas genähert hatte, bestreitet, aber zugleich auf eine strenge Prädestination gerieth. Der zweite (st. 1357 als Generalprior des Augustiner Eremitenordens) hat wenig Eigenthümliches, da er fast durchgehends dem Aegidius de Columna folgt. Sein Commentar über des Lombarden Sentenzen gewähret vielleicht den einzigen Gewinn, daß man sich von dem Zustande der speculativen Theologie in den damaligen Zeiten ein anschauliches Gemälde machen, und sich überzeugen kann, wie die dialektische Kunst die Vernunft in ein solches Labyrinth geführet hatte, daß man gar keinen Ausweg daraus finden konnte. Dieses Resultat gehet vorzüglich aus dem, was er über die Einheit, die Vermehrung der Grade, über die Arten der metaphysischen Zusammensetzung (Zusammensetzung aus Materie und Form, aus Seyn und Wesen, aus Geschlecht und Differenz, aus Substanz und Accidenz), die Einfachheit Gottes und das Verhältniß der göttlichen Eigenschaften zu derselben sagt, hervor.

Vielleicht

Vielleicht müssen wir diesen auch den Marsilius von Inghen, der 1396 starb, beizählen. Gewöhnlich wird er zwar zu den Nominalisten gerechnet, doch, wie es scheint, ohne Grund, da Tiedemann in seinen Schriften (er schrieb Commentare über Lombards Sentenzen, Aristoteles, eine Logik und mehrere andere Schriften, welche noch größtentheils ungedruckt sind) keine Spur einer Anhänglichkeit an den Nominalismus gefunden hat [73]. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Marsilius ein gemäßigter Realist war, der, entfernt von dem Parteigeist seiner Genossen, den Nominalisten ihre Verdienste nicht absprach, wenn er gleich aus andern Gründen

73) Die Meinung, daß er Nominalist gewesen, scheint aus einem Irrthum entsprungen zu seyn. Man fand nämlich in dem Verzeichnisse der Schriften der Nominalisten, welche die Pariser Universität 1473 verbot, eines Marsilius gedacht, den man für diesen Niederländer hielt, da doch Marsilius de Padua, der Zeitgenosse des Occam, der in seinem Buche Defensor Pacis die päpstliche Gewalt mit großem Nachdrucke angegriffen hatte, gemeint ist. Wenn freilich das Factum, welches Aventinus *Annal. Boior.* l. VII. c. 21. berichtet, Marsilius von Inghen und Johannes Buridan seyen von Paris verjagt worden, wahr wäre, so würde man mit Recht daraus vermuthen können, daß Marsilius so wie Buridan ein Nominalist gewesen. Allein Boulay versichert (T. IV. p. 997.), daß in den alten Urkunden und Geschichtschreibern nicht die geringste Spur von einer solchen Vertreibung zu finden sey; daß Buridan 1358 zu Paris in einem Alter von 60 Jahren gewesen, und ein eigenthümliches Haus besessen habe, und Trithemius berichtet, daß Marsilius von dem Pfalzgrafen Rupert 1376 von Paris nach Heidelberg berufen worden, um die Universität einzurichten, wo nur das Jahr unrichtig angegeben ist, da Marsilius nach Boulay (IV. S. 466) noch 1378 als Abgesandter der Universität Paris zu Rom sich aufhielt. Auf jeden Fall ist es noch nicht ausgemacht, zu welcher Partei Marsilius zu zählen ist.

den nicht zu ihrer Partei trat. Diese gemäßigte Denkungsart spricht sich in einer Stelle seiner Schriften sehr deutlich aus [74]). In den Schriften dieses Denkers finden sich keine neuen Ansichten. Sein Streben, durch Deutlichkeit und Bestimmtheit der Begriffe die damaligen Streitigkeiten aufzuhellen und beizulegen, ist rühmlich, aber nicht vermögend, die Speculation in ein anderes Geleis zu bringen. So ist es mit der Streitfrage über die objective Realität der Verhältnisse, und insbesondere mit der Frage: ob ein Ding mit sich selbst in einem realen Verhältnisse (z. B. der Identität) stehen könne. Er entscheidet sie auf folgende Weise. Ist ein Gedankenverhältniß (relatio rationis) ein solches, welches blos auf Gedanken beruhet, und in den Gegenständen nicht mehr vorkommt, sobald als das Denken aufgehoben wird, so ist die Identität eines Dinges kein Gedanken-, sondern reales Verhältniß; denn das Ding wäre sich selbst gleich, wenn

74) Marsilii de Inghen *Oratio*. Heidelberg. 1499. 4. Nolite arbitrari, Guilhelmum Occam, Buridanum contemporaneum nostrum (quo vix accuratius quisquam in Ethicis scripsit), Gregorium de Arimino, Adam (Dorp), Henricum Oyta, Henricum de Hassia, Matheum de Cracovia, Nicolaum Oram, Robertum Holcot, Albertum Saxonem, Petrum de Eliaca (Alliaco), Joannem Gerson, Nicolaum de Cusa, Stephanum Proliverium, Gabrielem Bihel, Spirensem, et ceteros innumeros, qui in Viennensi, Erfordensi, Levonensi (Lovaniensi) ceterisque Germaniae gymnasiis ab eorum in hunc usque diem exordiis floruerunt omnium bonarum artium ignaros vacuosque fuisse propterea quod Nominalium viam et modernorum doctrinam (veluti vos appellatis) enixe ac peculiariter assecuti sunt. Bayle *Dict.* T. I. V. Buridan. N. A. Diese Stelle ist aber offenbar interpolirt. Denn wie konnte Marsilius von Gabriel Biel reden, der ein Jahrhundert später lebte?

wenn es auch nicht gedacht würde. So lange als das Ding unverändert bleibt, so behält es die Identität mit sich, es mag von dem Verstande betrachtet werden, oder nicht. Ist ein reales Verhältniß dagegen nur da, wo die auf einander bezogenen Verhältnisse real verschieden sind, so ist diese Identität kein reales Verhältniß [75]). Diese hypothetische Entscheidung setzt immer die tiefer eindringende Unterscheidung des Objectiven und des Subjectiven des Stoffs und der Form in der Erkenntniß voraus. Ueber den Streit, ob Gott unter einem Prädicamente stehe, ob er insbesondere als Substanz gedacht werden könne, sagt er Folgendes: Kann Gott nicht durch den Begriff Substanz gedacht werden, so steht er unter keinem Prädicamente, unter keinem Classenbegriffe der Dinge; dann ist er nicht Ursache, es kommt ihm keine Handlung, kein Verhältniß, mit einem Worte kein Prädicat zu, weil jedes Substanz voraussetzt. Gott muß daher Substanz seyn. Substanz bedeutet aber bald ein Subject, dem Beschaffenheiten zukommen, bald ein Subject, welchem Accidenzen real inhäriren, bald ein Wesen oder Ding überhaupt, bald ein Ding, das für sich besteht (quod existit per se). Die ersten Bedeutungen führen Unvollkommenheiten bei sich, denn ein Ding ist durch Veränderung seiner Prädicate veränderlich. Ding überhaupt begreift auch Accidenzen unter sich; die letzte Bedeutung allein schließt keine Unvollkommenheit ein, und in dieser allein kann sie Gott beigelegt werden [76]). Der Punkt, woraus der Streit entsprang, lag tiefer in der Frage, in wiefern Gott ein erkennbares oder denkbares Object für unsere Vernunft sey,

75) Marsilius ab Inghen *in Magistr. sentent.* l. I. qu. 33. a. 1.

76) Ebendas. l. I. q. 12. a. 2. Tiedemann 4 B. S. 247. 251.

sey, und wird durch diese metaphysischen Bestimmungen nicht ergründet. In der Lehre von dem Willen folgt Marsilius dem Scotus und Occam, und behauptet, er sey frei von allem Zwange (durch die libertas indifferentiae und contradictionis), und bestimme sich selbst zu seinen Handlungen, weil er sonst weder Lob noch Tadel verdienen würde; darum könne er auch gegen die bessere Einsicht des Verstandes und der Vernunft und gegen die Ueberzeugung der Pflicht das Schlechtere wählen [77].

Wir mögen dieß Verzeichniß der Realisten nicht verlängern, denn die Spuren des eigenen Selbstdenkens werden bei ihnen immer seltener, und sie schränken ihr ganzes Streben nur darauf ein, in dem Erklären der philosophischen und theologischen Hauptwerke den Vorgängern nachzudenken, die abweichenden Meinungen aufzuzählen, die Gründe für und wider abzuwägen, und so gut als es gehen konnte, die Knoten, welche die eitle, durch keine Disciplin im Zaum gehaltene Dialektik geschürzt hatte, durch dieselbe dialektische Kunst einigermaßen zu lösen. Da die Commentare über Aristoteles Schriften jetzt wieder häufiger werden, so kam denn endlich auch die Frage, was die Metaphysik sey, und was sie zum Gegenstand habe, die schon bei den Arabern vorgekommen war, auch wieder zur Sprache, nachdem man lange Zeit Begriffe und Fragen, die zur Metaphysik gerechnet wurden, zergliedert und untersucht hatte. Denn man fühlte das Bedürfniß, den Grundbegriff dieser Wissenschaft als das Vereinigungsband zu entwickeln. Noch immer wagte man nicht von Aristoteles abzuweichen, und daher war man in Verlegenheit, wie man seinen Begriff mit den wirklichen metaphysischen Untersuchungen der

77) Ebendas. l. II. q. 26. Tiedemann 4 Bd. S. 257 seq.

der Neuern in Uebereinstimmung bringen, und das Object dieser Wissenschaft bestimmen sollte. Die Bemühungen des Dominicus von Flandern, und späterhin des Franz Suarez arbeiteten auf dieses Ziel hin, ohne es erreichen zu können, wiewohl sie in Beziehung auf ihr Zeitalter ihren relativen Werth haben.

Unter der Zahl der nächsten Anhänger des Occam und Vertheidiger des Nominalismus sind wenige zu einem bedeutenden Grade des Ruhms gelangt; die meisten sind beinahe vergessen. Sie mochten nach ihrer Ueberzeugung von der Lehre des Occam sie in Schriften und Disputationen wacker vertheidigen, ohne darum auf ein anderes eigenthümliches Verdienst Anspruch machen zu können. Mit Ausnahme des Buridan, des Peter von Ailly und Gerson kennen wir nur die Namen der übrigen, weil sie in jenen Zeiten eine nicht unwichtige Rolle spielten. Gregorius Ariminensis oder von Rimini, ein zu seiner Zeit angesehener Theolog, und General des Augustinerordens, starb 1358 zu Wien. Nicht allein in seinem Commentar über den Lombarden, sondern auch in der Abhandlung de intensione et remissione formarum, so wie auch in den noch ungedruckten Quaestiones metaphysicales hatte er Gelegenheit, der neuen Lehre Dienste zu leisten. Heinrich von Oyta und Heinrich von Hessen, (st. 1397), beide Deutsche, helle Theologen, Lehrer auf der Universität zu Wien, der letzte auch noch berühmt durch seine mathematischen und astronomischen Einsichten; Matthäus von Krakau oder richtiger von Chrochove aus Pommern (st. 1410); Nicolaus Oram oder Oramus oder Orasmius (st. 1382 als Bischof zu Lisieux) übersetzte die Ethik und Politik des Aristoteles und Petrarchas Abhandlung de remediis fortunae in das Französische; Robert Holcot (st. 1349) ein berühm-

ter Englischer Theologe; Gabriel Biel von Speier st. 1495 als Professor der Theologie und Philosophie zu Tübingen, ein Mann von großem Ansehen, großer Gelehrsamkeit; obgleich kein großer Denker, doch achtungswerth durch seine Bescheidenheit, durch die Ueberzeugung, daß noch viele Punkte zu untersuchen übrig seyen, und durch seinen Eifer, den Forschungsgeist hier und da aufzuwecken[78]). Sein Collectorium, worin er Occams Lehren abgekürzt vorträgt, und zugleich mit den abweichenden Meinungen anderer zusammenstellt, ist noch jetzt zur Kenntniß der Scholastik, besonders in der letzten Periode brauchbar und zeichnet sich durch seinen klaren Vortrag aus. Wir finden bei allen diesen, wenn gleich nicht immer einen tiefen philosophischen Blick, doch einen liberalern Geist und ein Streben, ihren von den Fesseln der Auctorität gebundenen Geist, freilich nicht in allen Punkten des kirchlichen Systems, doch in einigen in Freiheit zu setzen.

Johann Buridan war einer der eifrigsten und geschicktesten Vertheidiger des Nominalismus. Sein Leben ist mit mancherley Dichtungen verwebt worden, die um so eher Eingang finden konnten, je mehrere Umstände desselben aus Mangel an Nachrichten dunkel und ungewiß sind. Er war aus Bethüne in der Grafschaft Artois gebürtig. Das Jahr seiner Geburt, so wie seines Todes, liegt noch im Dunkeln. Daher konnte ihm das Mähr-

78) Gabriel Biel *Collectorium* L. II. dist. 3. q. 2. Haec videntur operationes intellectus, quod omnia pono tantum probabiliter, ut mihi videtur posse dici conformiter ad doctrinam auctoris nostri, dando occasionem profundius speculandi, paratus semper cedere sententiae saniori. Quod in hac materia profiteor propriam ignorantiam, sicut in plerisque aliis, in quibus magis vellem informari et audire quam audiri et informare.

Mährchen von einem Liebesabentheuer mit der Königin, Gemahlin Philipp des Schönen, aufgebürdet werden, wenn gleich die Zeitrechnung dasselbe sogleich widerlegt. Nur so viel weiß man, daß er ein Schüler des Occam und Zeitgenosse des Marsilius von Inghen, ein berühmter Lehrer der Theologie und Philosophie zu Paris, und schon im Jahre 1327 Rector der Universität war. Ob er in der Folge als Nominalist von Paris vertrieben worden, und mit Marsilius von Inghen seine Zuflucht in Deutschland gesucht, und bei dieser Gelegenheit 1356 Veranlassung zur Stiftung der Universität von Wien gegeben habe, indem er bei dem Papste die Erlaubniß, alle Wissenschaften mit Ausnahme der Theologie zu lehren, nachsuchte und erhielt, ist ein Factum, welches noch von der historischen Kritik sein Licht erwartet 79). Sein Ansehen war zu seiner Zeit von großem Gewicht, und er verdankte dieses vorzüglich seiner Fertigkeit in der Logik und seinen Einsichten in der Ethik sowohl, als seiner Klugheit, daß er sich in keine theologische Streitigkeiten einließ. Wir

 finden

79) Aventinus *Annal. Boior.* l. VII. c. 21. erzählt das Factum als wirkliche Begebenheit. Robert Gaguin in seiner Geschichte von Frankreich, der doch dem Leben dieses Denkers besondere Aufmerksamkeit geschenkt hatte, erwähnt nichts davon. Boulay, der Tom. IV. S. 996. eine Stelle aus einem Briefe des Gaguin anführt, versichert ferner, daß in keinen Urkunden und Acten der Universität die geringste Spur von einer solchen Vertreibung vorkomme. In der Schutzschrift, welche die Nominalisten 1473 dem König Ludwig überreichten, wird dieser Verfolgung mit keinem Worte gedacht, da doch die übrigen der Reihe nach aufgeführt werden. Auch fand endlich noch Boulay in alten Urkunden, daß Buridan im Jahr 1358 zu Paris in einem Alter von mehr als sechzig Jahren anwesend war und ein eignes Haus besaß, welches noch bis auf seine Zeit den Namen von ihm führte.

finden nicht einmal, daß er irgend eine theologische Abhandlung geschrieben hat. Seine ganze literärische Thätigkeit beschränkte sich auf die Erklärung der logischen, metaphysischen und ethischen Schriften des Aristoteles, die großen Ruhm erlangten. Seine Schriften wurden zwar in der Folge nebst andern Werken der Nominalisten verboten, dieses geschah aber wahrscheinlich aus Parteisucht, nicht als wenn in denselben so kühne, die Hierarchie zunächst treffende Gedanken vorgekommen wären, als sich bei Occam, Johannes von Jandun, Marsilius von Padua und andern finden; sondern weil er einer der berühmtesten und angesehensten Lehrer von der Partei der Nominalisten war, wurden seine Schriften ungefähr hundert Jahre nach seinem Tode, nachdem er ungestört sein Amt bekleidet, und die ihm angewiesenen Pfründen ruhig genossen hatte, aus Consequenz verboten.

In der Logik machte er sich einen Namen durch die Aufstellung gewisser Regeln zur Erfindung des Mittelbegriffs, welcher früherhin auch schon zu Abälards Zeiten den Wilhelm von Champeaux, beschäftiget hatte. Man siehet, wie die vertrautere Bekanntschaft mit Aristoteles Philosophie immer wenigstens einige Köpfe ermunterte, die Methode des Denkens zu verbessern. Es war wohl nicht Buridans Schuld, daß seine Bemühung zu einem mechanischen Nachdenken gemißbraucht und daher vielleicht von der Gegenpartei die Eselsbrücke genannt wurde [80]. Noch mehr Ruhm erwarb sich Buridan

80) Ob diese Vermuthung, oder eine andere, welche *Santacrucius* in seiner *Dialectica ad mentem Scoti.* L. 1. c. 3. §. 11. vorträgt, die wahre sey, mögen diejenigen entscheiden, welche Buridans Schriften einsehen konnten. Es sey, sagt er, gewesen ars inveniendi medium syllogisticum, sive modus idealiter ostendens, quo pacto extrema per negationem disjuncta copulentur, dici-

ridan durch seine Bearbeitung der Moral und Politik des Aristoteles, auf welche ihn wahrscheinlich sein lebhaftes Interesse für Sittlichkeit, durch welches er auch auf die Sitten der Studenten von Einfluß war, hinführte. Daß er einen gebildeten und hellen Geist besaß, und die Fragen, welche die Schule beschäftiget hatten, tiefer in Beziehung auf das Hauptproblem aufzufassen, und dadurch zur deutlichen Auflösung derselben beizutragen vermochte, zeigen die Betrachtungen über die Freiheit der Willkühr, welche Tiedemann aus seinem Commentar zur Ethik ausgezogen hat, und die auch hier eine Stelle finden mögen, insofern sie uns den Denker charakterisiren.

Um die Frage: ob dem Menschen in seinem Handeln Freiheit zukomme, zu entscheiden, wirft er eine andere auf: kann sich der Wille unter gleichen Umständen beliebig zu einem oder andern zweier Gegensätze bestimmen? Verneint man dieß, so fällt alle Freiheit dahin; bejaht man es, so scheint gar keine Bestimmung Statt finden zu können. Wie kann nehmlich eine Entscheidung für einen von beiden Gegensätzen zu Stande kommen, wenn der Wille gegen beide in völliger Gleichgültigkeit ist, da für beide eben so viele und gleichstarke Gründe vorhanden sind? Diese Frage, sagt er, habe ich so abgefaßt, um den Punkt der Schwierigkeit in helleres Licht zu setzen. Gemeiniglich fragt man, ob der Wille vom Gegenstande oder irgend einem andern

diciturque pons, quod sicut ponte ripae fluminis, sic medio extrema per negationem intercisa uniantur, diciturque asinorum, quia ex Poster. 1, 27. ea arte solertes a tardis distinguuntur. Uebrigens ist wohl die Erfindung des Wegs der Neuern, welche das Chronicon Belgicum Magnum nach Boulay T. IV. p. 186. dem Buridan, den es den größten Philosophen nennt, beilegt, nichts anders als dieselbe Theorie von Findung des Mittelbegriffs.

andern Dinge nothwendig zum Wollen bestimmt werde? Die Antwort Vieler gehet dahin, daß der Wille sich nothwendig zum höchsten Gute neige, insofern dieß den letzten Zweck gewisser Handlungen enthält, zu andern Dingen aber nicht so, weil der Zweck durch mehrere Mittel erreichbar ist, und der Wille daher sich gegen eine oder mehrere derselben, ohne eines Dinges Mitwirkung, frei hinneigen kann. Könnte dieses der Wille nicht, so wäre keine Freiheit, kein Verdienst, kein Lob und Tadel möglich. Gesetzt aber, daß ich durch Umstände unvermeidlich bestimmt, jetzt nothwendig schreiben muß; so kann ich ja doch noch mit Freiheit an diesem Zustande etwas ändern, und dadurch in meinem Entschlusse eine Aenderung bewirken. Das könnte ich freilich, wenn es nur möglich wäre. Mein Wille ist zu der Sache, die ich ändern soll, um meinen Entschluß anders zu fassen, entweder gerade so wie jetzt bestimmt, oder nicht. Im ersten Falle läßt sich die Sache nicht ändern; im zweiten kann kein Entschluß Statt finden, weil zu keinem ein Grund Statt findet. Andere geben folgende Antwort. Ich kann zwar nicht umhin, gegenwärtig so zu handeln, wie ich handle; allein ich bin doch dafür verantwortlich, weil ich Ursache bin, daß die Dinge in diese Lage kommen. Allein nun nehme ich Etwas, durch welches ich Schuld bin, daß die Dinge jetzt so stehen, und frage: War ich damals, als ich anfing, Ursache davon zu seyn, durch die Umstände nothwendig bestimmt, so zu wollen? Denn war ich noch nicht Herr darüber, so war ich auch nicht Ursache. Es muß also, wie man siehet, entweder zugestanden werden, daß vorhergehende Umstände uns nothwendig zum Wollen bestimmen, oder daß wir unter einerlei Umständen verschieden wählen können. Jenes hebt alle Freiheit, dieses alle Grundsätze des Verstandes auf, denn bei Setzung aller zu einer Sache erforderlichen Bedingungen muß auch die Sache selbst gesetzt werden, und

einer-

einerlei Bedingungen können nicht zweierlei Folgen geben. Auch würde dann das Wollen keine Gründe haben, welches offenbar ungereimt ist. — Man siehet daraus, wie richtig Buridan die Freiheit der Indifferenz zu würdigen wußte. Aber auf der andern Seite sahe er auch keinen andern Ausweg, als einen allgemeinen Determinismus, womit die Freiheit aufgehoben wird. Jenes konnte er ohne Widerspruch mit den Verstandesgesetzen, dieses durfte er der Rechtgläubigkeit zufolge nicht annehmen. Darum setzte er folgendes hinzu: doch da diese Lehre gefährlich ist, so will ich nach dem Ansehen der Heiligen und einiger Erfahrung fest glauben, daß unter einerlei Umständen verschiedene Entschließungen möglich sind [81]. Offenbar neigt sich Buridan mehr auf die Seite der Deterministen, welches auch aus den Untersuchungen über andere mit der Freiheitslehre verbundenen Fragen erhellet. So entschied er die Frage, ob in dem Willen vor dem Acte des Wollens oder Nichtwollens ein anderer Act oder eine gewisse Disposition vorhergehe, durch welche das Wollen in dem Willen entstehe, weil der Wille das Wollen in sich aufnehme, also sich leidend dabei verhalte, auf folgende Weise. Sobald die Seele über die Güte oder Schlechtheit einer Sache ihren Ausspruch gethan hat, so erweckt sie in dem Willen Wohl- oder Mißfallen an derselben, wodurch der Wille dieselbe anneh=

81) Buridanus in Ethicam Nicomachi III. q. 1. Von dem Esel, der gleich stark vom Hunger und Durst gequält, zwischen Futter und Wasser, oder zwischen zwei Bündeln Heu von gleicher Quantität und Qualität mitten inne steht, und, weil er sich für keine Seite hinneigen kann, vor Durst und Hunger umkommen muß, kommt in dem Commentar zur Ethik nichts vor, und scheint aus mündlicher Ueberlieferung herzurühren. Vielleicht war es aber eine Instanz von den Gegnern des Buridan, die ihn dadurch von seinem Determinismus abbringen wollten.

annehmen oder verwerfen kann. Auf dieß Annehmen oder Verwerfen folgt die Handlung unmittelbar, wenn kein Hinderniß dazwischen tritt. Wenn gefragt wurde, ob es möglich sey, bei Vorlegung zweier Güter, eines größern und kleinern, welche nicht zugleich gewählt werden können, das geringere zu wählen, waren einige der Meinung, man müsse dieses bejahen, weil sonst keine Freiheit sich behaupten lasse, Buridan aber machte mit Andern die Einwürfe, daß wir dann auch das Böse wählen könnten, und durch Freiheit nicht vollkommner, sondern unvollkommner würden; daß nach dem Grundsatze der ursachlichen Verbindung aus dem größern Gute nothwendig ein größeres Streben nach demselben entstehen muß. Da dieses indeß der Freiheit gefährlich schien, so sucht er folgende Ausflucht. In demselbigen Augenblick und unter denselben Bedingungen kann der Wille nicht das geringere Gut wählen, dennoch wird er zum Wollen nicht nothwendig gezwungen, weil er die Wahl aufschieben und die Sache einer sorgfältigeren Prüfung vorbehalten kann. Soll und muß aber eine Wahl geschehen, so kann der Wille nicht anders, als sich für das größere Gut zu erklären. Etwas völlig unbekanntes oder anders als unter dem Anschein des Guten zu wollen, ist schlechterdings unmöglich. — Es ist aber dennoch möglich, das als gut Vorgestellte nicht zu wollen, d. h. das Bestreben darnach aufzuschieben. Der Wille kann auch dasjenige begehren, was wir in gewisser Hinsicht als böse verwerfen, und unter Einschränkungen als gut vorstellen. Der Wille gehet nicht nothwendig auf das Gute, bevor es von demselben als gut erkannt worden ist. Ist dieß geschehen, dann folgt der Act des Wohlgefallens (actus complacentiae) nothwendig. Ist Gutes und Böses vermischt, so erfolgt aus dieser Erkenntniß nicht nothwendig Beziehung der Thätigkeit auf den Gegenstand (actus acceptationis). Wird der Gegenstand als abso-

lut

lut gut mit völliger Ueberzeugung erkannt, so müssen wir ihn nothwendig wollen, und das Gewollte ausführen, wenn nicht bei der Ausführung Vorstellungen von Schwierigkeit oder Unmöglichkeit sich einfinden [82]).

Peter D'Ailly war zu Compiegne an der Oise geboren, schwang sich durch seine gelehrte Kenntnisse und Geschicklichkeit, nachdem er Lehrer der Philosophie und Theologie, Canzler der Universität gewesen war, zur Würde eines Bischofs von Cambray und Cardinals empor. Die Universität und der König brauchten ihn in vielen politischen und kirchlichen Geschäften, und auf der Kostnitzer Kirchenversammlung nahm er an den Verhandlungen einen wichtigen Antheil. Die Achtung für seine Gelehrsamkeit und sein Eifer für die rechtgläubige Lehre erwarben ihm den Ehrentitel Aquila Franciae und indefessus a veritate aberrantium malleus. Die herrschende Philosophie, die er sich ganz angeeignet hatte, leistete ihm weniger Dienste, seine Religionsbegriffe aufzuklären, als die bestehenden Dogmen mit den scharfen Waffen einer spitzfindigen Dialektik zu vertheidigen, und die neuen Ketzereien zu bestreiten. Der Astrologie hing er mit mehreren Zeitgenossen sehr an, und suchte sie mit dem Dogmensystem in Harmonie zu bringen. Dagegen findet man über einige philosophische Sätze ein freieres Forschen und Prüfen. Die Trennung der Philosophie von der Theologie, die schon bei einigen frühern Scholastikern bemerkt worden ist, wird bei diesem schon sichtbarer, indem er bei manchen Fragen des Lombarden, die sonst aus philosophischen Gründen entschieden wurden, die wißbegierigen Leser an die Philosophie verweist, und überhaupt in seinem Commentar über denselben sich mehr bei dem Theologischen als Philosophischen verweilt. Wir zeich-

82) Buridanus *in Ethic.* III. q. 3. 4. 5. 7. 8.

zeichnen hier nur seine Gedanken über die Gewißheit der menschlichen Erkenntniß, und über die Beweise für Gottes Daseyn und Einheit aus der Vernunft aus. Was den ersten Gegenstand betrift, so sucht er den Mittelweg zwischen den Akademikern und denen, die alles für gewiß und demonstrabel halten, zu gehen. Wir können nicht blos von dem ersten Grundsatze aller Erkenntniß, sondern auch von manchen andern Sätzen Gewißheit erlangen. Der erste Grundsatz muß gewiß seyn, weil sonst eine Aufhebung aller Wissenschaft folgen würde, wogegen das Ansehen der Mathematik streitet. Auch beweisen seine Evidenz gewisse Folgerungen, die selbst Evidenz haben, z. B. Sokrates ist oder ist nicht, wenn ein Mensch existirt, so existirt ein Mensch. Von andern Wahrheiten erhält man Gewißheit dadurch, daß man gewiß weiß, daß man ist, indem man dieses durch sich selbst erkennt. Dagegen ist von keinem Gegenstande der äußern Sinne Gewißheit möglich, denn Gott könnte alle Gegenstände außer uns zernichten, und uns doch die Empfindungen von denselben lassen. Außerdem werden die Empfindungen durch das Organ des Medium und die Entfernung verändert. Setzt man indessen den gewöhnlichen Naturlauf, den unveränderten göttlichen Einfluß voraus, so kann auch hiervon so viel Gewißheit erlangt werden, als erforderlich ist, um nicht unvernünftig zu zweifeln; denn durch jenes beides entsteht in uns die Ueberzeugung, daß das, was wir empfinden, außer uns wirklich vorhanden ist [83].

Durch die Prüfung der damals gebrauchten Beweise für das Daseyn Gottes, die er alle unzureichend fand, kam er zu der Ueberzeugung, daß dasselbe nicht apodiktisch bewiesen werden könne, wenn es gleich für die Vernunft

83) Petrus de Alliaco *in Magistr. sent.* I. q. 1. art. 1.

nunft wahrscheinlich bleibe. Die Prüfung der Beweise selbst ist zwar manchen Einwendungen noch ausgesetzt; sie zeigt aber doch von einem lobenswürdigen Streben nach Gründlichkeit. An dem Aristotelischen aus der Bewegung oder Veränderung bemerkte er, daß er darum keine Ueberzeugung gewähre, weil nicht ausgemacht ist, daß kein endloser Fortgang oder Kreislauf der Ursachen möglich ist. Der Beweis aus dem Anfange der Dinge hat keine Kraft, theils, weil der Anfang eines Dinges keines Beweises fähig, theils, weil die Folgerung, alles was entstanden ist, ist durch etwas Anderes entstanden, nicht einleuchtend ist. Denn es ist ja möglich, daß Etwas ohne äußere Ursache anhebe zu seyn, blos durch Abwesenheit eines Hindernisses seines Seyns, so wie etwas von selbst ohne fremden Einfluß aufhöret [84]). Das Letzte ist freilich eine Täuschung, indem ein Hinderniß nicht gedacht werden kann ohne Wirklichkeit dessen, dessen Wirken gehemmt wird, und es wird eigentlich das Object, was noch nicht ist, gesetzt als sich selbst hervorbringend, welches widersprechend ist. Aber der Gedanke, daß der Anfang eines Dinges nicht bewiesen werden könne, nehmlich aus Begriffen, hat mehr zu bedeuten, und trift zur Sache. Uebrigens war freilich der Schluß, Gottes Daseyn könne nicht bewiesen werden, viel zu rasch, denn daraus, daß die vorhandenen Beweisgründe zu schwach befunden worden, konnte nicht ohne Sprung gefolgert werden, daß es nicht noch andere und bessere geben könne. Die Beweise für die Einheit Gottes fand Peter d'Ailly ebenfalls unzureichend, und argumentirte besonders gegen den von Scotus gebrauchten, indem er zu zeigen suchte, daß der Schluß: wenn mehr als ein Gott ist, so sind unendliche Götter möglich, ungültig sey, weil nicht erwiesen ist, daß eine Gattung, welche

84) Petrus de Alliaco ibid. 1. q. 3.

welche einer Vermehrung in Individuen fähig ist, sich nicht auf eine gewisse Anzahl von Individuen einschränke. Indessen gab er zu, daß die Demonstration von dem Daseyn Gottes vorausgesetzt, die Einheit Gottes aus dem Begriff des absolut vollkommenen Wesens apodiktisch erweisbar sey [85]). Sonst ist dieser Denker, der so gern die Fehlschlüsse Anderer aufdeckt, selbst nicht frei von Trugschlüssen, z. B. wenn er behauptet, Gottes Wille werde durch keinen Grund zum Wollen bestimmt, weil in Gott Wollen und Denken eins ist, und so wie er keine Ursache der Existenz habe, so habe er auch keine Ursache des Wollens [86]).

Dieses sind die vornehmsten Nominalisten, die sich ausgezeichnet haben. Den Occam ausgenommen, der auf dem Wege war, einen neuen Weg des Philosophirens zu betreten, und unter andern günstigern Zeitumständen ein weit größerer Philosoph geworden seyn würde, finden sich in der Reihe derselben keine großen Denker, die uns Bewunderung abnöthigen. Alle, selbst den neuen Stifter dieser Partei nicht ausgenommen, waren in den meisten Punkten des theologischen Systems mit der Kirche einstimmig, und entfernten sich nur in einigen nicht gerade wesentlichen mehr in der Art und Weise das System zu begründen, als in den Lehren selbst. Darin ist auch die Ursache zu finden, daß Occam und seine Schüler eine totale Reform des Philosophirens gar nicht bewirkten, was sie auch wohl nicht wollten. Es war nur die erste Dämmerung des Lichts aufgegangen; nur einige Fesseln der Vernunft in der Gewalt der Auctorität und der Gewohnheit waren gelüftet, nicht zerbrochen; der menschliche Geist fing erst wieder an, freier sich zu bewegen, nachdem

85) Peter de Alliaco ibid. 1. q. 3. art. 2. 3.

86) Idem *Prooemium in Mag. sentent.* I. lit. q.

dem er in einem kleinen Umfang den Druck des Zwangs entfernt hatte. Aber von allen Seiten wurde das Ringen eines seine Freiheit fühlenden Geistes wieder in die alte Ordnung der Dinge zurückgedrängt.

Diesen Kampf werden wir in der Geschichte der äußern Schicksale des Nominalismus wieder gewahr. Die neue Lehre des Occam wurde von vielen Gelehrten, besonders des Franciskanerordens, begünstiget, angenommen, vertheidiget, verbreitet; sie fand aber eine eben so mächtige Gegenpartei, besonders an den Anhängern des Thomas und Scotus. Die Anhänglichkeit an dem Herkömmlichen, Parteigeist, wiederholte Verbote der Pariser Universität, die päpstlichen Bullen gegen Occam, die Vermengung philosophischer und theologischer Punkte, alles dieses vereinigte sich, der Verbreitung des Nominalismus einen Damm entgegen zu setzen. Aber ungeachtet der mächtigen Gegenpartei und ihrer durch die Hierarchie unterstützten Wirksamkeit wurde doch die Partei der Nominalisten nie ganz unterdrückt, sie gewann vielmehr zuweilen ein überwiegendes Gewicht und Ansehen. Wir finden den Aufschluß über diesen Kampf zweier Parteien, die sich doch beide als Glieder einer und derselben Kirche betrachteten, und im Grunde auch, einige Punkte abgerechnet, ein und dasselbe Dogmensystem als ihre Ueberzeugung vertheidigten, in dem Wesen des Nominalismus und seines Gegensatzes.

Erst und zunächst betraf der Trennungspunkt blos die verschiedene Ansicht über den Werth und die Bedeutung der allgemeinen Begriffe. Nach der einen ist das Allgemeine, das Object der Begriffe, ein reales Seyn, das der Verstand nicht macht, sondern findet, eine Realität, die ihm mit dem Individuellen der Anschauung gegeben wird. Nach der andern ist es keine Realität, keine Eigenschaft der wirklichen Objecte, sondern eine subjective

Vor-

Vorstellung des Aehnlichen an den Individuen, oder eine Bezeichnung einer Mehrheit von Einzelwesen, die der Verstand macht. Diese Verschiedenheit der Ansicht konnte freilich sehr wichtig für die Wissenschaft werden, wenn sie abgesondert von allem fremden Interesse auf eine tiefere Erforschung des Erkenntnißvermögens geführt hätte. Dieses geschah aber nicht von Occam und noch weniger von seinen ihm an Geist nicht gleichkommenden Anhängern, daher verlor der Streit sein größtes Interesse, und brachte nicht den Gewinn, der sonst von ihm zu erwarten war, ob er gleich auch in anderer Rücksicht nicht ohne Folgen war, und zwar theils durch die Maxime des Philosophirens, die den Occam und seine Anhänger hauptsächlich leitete, theils durch die daraus zunächst entspringenden Folgerungen, theils durch die Verbindung mit theologischen Gegenständen.

Die Maxime, nichts ohne Grund anzunehmen, war es eigentlich, welche den Occam vermochte, von dem Realismus der Begriffe abzugehen. Er betrachtete diesen als eine Hypothese, die entbehrlich sey, als eine ohne Noth und vernünftigen Grund gemachte Vervielfältigung der realen Dinge, als eine Dichtung der Vernunft. Diese Vernunftmaxime befolgten auch die Anhänger der entgegengesetzten Partei, weil ohne sie gar nicht philosophirt werden könnte, aber auf eine andere Weise. Die Realisten mehr in concreto, Occam mehr in abstracto; jene mehr in Anwendung auf gewisse Gegenstände, dieser auf die Begriffe und Objecte überhaupt als Stoff des Denkens und Erkennens überhaupt. Dieser ging daher durch diese Maxime mehr auf die Gründe des Denkens und Erkennens überhaupt, jene zielten mehr auf gewisse abzuleitende Folgen. Darum hatte diese Maxime bei den Nominalisten mehr Einfluß auf das Philosophiren überhaupt, und gab ihnen einige besondere Regeln ihres

Ver-

Verfahrens, Wahrheit zu suchen, obgleich sie noch nicht auf das gesammte Gebiet des Philosophirens angewandt und vollständig durchgeführt wurde; in der Partei der Realisten hatte sie nur Einfluß auf die Objecte und Resultate des Philosophirens.

Jene Maxime führte auf eine freiere Denkart überhaupt, und eine größere Unabhängigkeit von Auctorität. Sie ging auf Vernunfteinsicht aus Gründen, welche nicht von den Meinungen, von den subjectiven Ansichten eines einzelnen Denkers, wenn auch sein Ansehen sonst noch so sehr befestiget und ausgedehnt ist, abhängt; sie äußerte sich anfangs noch mit Schüchternheit, mit bescheidener Mäßigung, mit Achtung gegen den Urvater der damaligen Philosophie, den Aristoteles, und gegen die heiligen Kirchenväter und ehrwürdigen Lehrer der Kirche; dann aber auch zuweilen furchtloser und kecker. So behauptete Nicolaus von Autricuria oder Ultricuria, Baccalaureus der Theologie zu Paris 1348, daß das Ansehen des Aristoteles und seiner Commentatoren für das Interesse der Vernunft sehr nachtheilig sey, die Erkenntniß der Wahrheit nicht befördert, sondern gehindert und zurückgehalten habe. Seine Behauptung wurde aber durch eine päpstliche Bulle verdammt [87].

Die

87) d'Argentré *Collectio judiciorum* T. I. p. 355. Boulay T. IV. p. 308. Quod de rebus per apparentia naturalia quasi nulla certitudo potest haberi. Illa tamen modica potest haberi in modico tempore vel brevi, si homines convertant intellectum suum ad res, et non ad intellectum dictorum Aristotelis et ejus Commentatorum. — Item quod cum notitia, quae potest haberi per apparentia naturalia, possit haberi in modico tempore multum . . . . . miratur, quod aliqui student in Aristotele et Commentatore usque ad decrepitam senectutem,

Die zweite Folge war die Kühnheit, anders zu denken, fremder Ueberzeugung nicht sogleich und blindlings zu folgen, das Wagstück, von dem Herkömmlichen, durch Auctorität Festgesetzten, abzuweichen. Den Beweis gibt Occam in seinen Sätzen gegen die Gewalt des Papstes, und mehrere kühne, oft paradoxe Behauptungen seiner Nachfolger, dergleichen wir noch mehrere aufzuweisen haben würden, wenn nicht die theologischen Facultäten, besonders die Pariser, und der Papst jenen kühnen Geist, der freilich nicht immer Wahrheit dem Irrthum entgegensetzte, sondern oft auch nur aus unzureichenden Gründen, wegen der schwachen Gründe für das Alte aus Neuerungssucht, aus innerem lebhaften, aber ungeregeltem Streben zum Selbstdenken, einen Irrthum mit einem andern vertauschte, durch Verdammungsurtheile und abgenöthigten Widerruf in der Geburt zu ersticken gewußt hätten. Wir führen hier nur einige Beispiele an. Unter andern Sätzen, welche der gedachte Nicolaus widerrufen mußte, befanden sich auch folgende: Wenn wir unter Gott das vollkommenste Wesen verstehen, so wissen wir nicht mit Gewißheit, ob Gott existirt. Gott und das Geschöpf ist Nichts. Das Universum ist an sich und nach seinen Theilen höchst vollkommen, keine Unvollkommenheit kann in dem Ganzen und in den Theilen seyn. Daher muß das Universum mit seinen Theilen ewig seyn; Nichts kann von dem Nichtseyn zum Seyn übergehen. Denn dieses würde eine Unvollkommenheit beweisen. Beharrliche Dinge sind ewig; dieser Satz ist eher

nectutem, et propter eorum sermones logicae deserunt res morales et curam boni communis, in tantum, quod cum exsurrexit amicus veritatis, et fecit tonare tubam suam, ut dormientes a somno excitaret, contristati sunt valde et quasi armati ad capitale proelium contra eum irruerunt.

eher für wahr zu halten, als sein Gegentheil. Die Thätigkeiten unsrer Seele sind ewig. Daß wir einen Gegenstand bald denken, bald nicht denken, das kommt daher, daß er durch eine geistige Bewegung denkbar wird, wenn er der Erkenntnißkraft vergegenwärtiget wird (denn von beharrlichen Dingen kann nichts Neues entspringen), so wie eine Sache einer andern durch örtliche Bewegung gegenwärtig ist, die es vorher nicht war. Gott kann der vernünftigen Creatur gebieten, Gott zu hassen. Dieses Hassen ist verdienstlicher, als die Liebe Gottes, weil sie mit größerem Streben einem ihrer Neigung widerstrebenden Gebote Gehorsam zu leisten sucht. Will Jemand seinen Willen dem Willen der Gottheit übereinstimmig machen, so folgt von beiden disjunctiven Gliedern eines nothwendig: entweder wird ihn Gott in Allem, was auf sein ewiges Heil eine nothwendige Beziehung hat, so belehren, daß er nicht irren kann, oder, wenn er irren sollte, so würde er ohne Zurechnung irren und fehlen, und die daraus entspringenden Handlungen würden eben so verdienstlich seyn, als wenn er auf die entgegengesetzte Weise in Befolgung seiner Vernunft handelte [88]).

Die

88) d'Argentré, Boulay l. c. Actus animae nostrae sunt aeterni. Sed quod aliquando intelligamus, aliquando non, hoc est pro tanto, quia per motum spiritualem redditur aliqua res intelligibilis, cum sit praesens potentiae cognoscitivae (sic a rebus permanentibus nihil est novum), sed (sicut) per motum localem aliqua res est praesens alicui, cui prius non erat praesens. — Quod Deus potest praecipere creaturae rationali, quod ipsum odiat, et sic agendo plus mereretur quam diligendo, quia ex majori conatu obediret praecepto contra propriam inclinationem. — Quod si quis velit voluntatem suam divinae conformare necessario,

 se-

Die dritte Folge ist ein regsames Streben nach Gründlichkeit, ein sorgfältigeres Forschen nach

sequitur alterutra hujus disjunctivae pars; vel quod Deus ipsum instruet de omnibus necessariis concernentibus salutem suam, ita quod errare non possit, vel si erraret, error non esset sibi imputatus nec peccaret, imo mereretur in omni actu, consequente talem errorem, imo tantum, quantum eliciendo actum oppositum, sequendo judicium rationis. Aehnliche und noch kühnere Behauptungen kommen unter den 39 Sätzen des Johannis de Mercuria oder Mericour, eines Cistercienser Mönchs, welche 1347 von der Pariser Universität verdammt wurden, vgl. Z. B. Quod qualitercunque sic est, Deus vult efficaciter sic esse. Quod Deus facit, quod aliquis peccat et sit peccator, et hoc vult voluntate beneplaciti. Quod quemlibet peccantem Deus vult peccare voluntate beneplaciti, et facit eum peccare, et vult quod ille peccet. Quod peccatum magis est bonum quam malum. Quod si aliquis habens usum liberi arbitrii, incidens in tentationem tantam, cui non possit resistere, moveatur ad illecebram cum aliena uxore, non committit adulterium. Quod aliqua est possibilis passio, cui voluntas etiam habita gratia quacumque non potest resistere. Quod odium proximi non est demeritorium, nisi quia prohibitum. Quod probabiliter posset sustineri, cognitionem vel volitionem non esse distinctam ab anima: non negando per se nota nec autoritates admittendo. Quod probabile est in lumine naturali, non esse accidentia, sed omnem rem esse substantiam. Et hoc posset probabiliter poni, nisi esset ecclesia. Quod tenentes, sicut tenetur communiter, quod intellectio, volitio, sensatio, sint qualitates subjectivae existentes in anima, quas potest Deus creare se solo, et ponere ubi vult, habent concedere, quod Deus potest facere se solo, aliquam animam odire proximum et Deum non demeritorie. Boulay T. IV. p. 298. d'Argentré T. I. p. 343.

nach dem Zusammenhange des für wahr Gehaltenen; eine schärfere Prüfung der Gründe in Ansehung ihrer Gewißheit und der Abfolge des daraus Abgeleiteten. Diese Prüfung mußte theils eine Verwerfung des bisher als fest begründet Angenommenen, theils selbst einen Zweifelsgeist zur Folge haben, da der menschliche Geist, nachdem er von seiner Trunkenheit wieder nüchtern wurde, sich Rechenschaft von dem objectiven Erkennen und Wissen zu geben strebte, und auf dem Wege des Denkens, dem einzigen bisher versuchten, nicht aus einem Grundsatz durch Begriffe alles ableiten konnte, und daher alles, was nicht demonstrirt werden konnte, für ungewiß hielt. Wir finden von diesem Prüfungs- und Zweifelsgeiste Spuren in den widerrufenen Sätzen des angeführten Nicolaus. Er nahm als erstes Princip den Satz an: Wenn Etwas ist, so ist Etwas. Aus diesem Princip läßt sich, wie er sagt, das wirkliche Seyn der Außendinge mit Evidenz nicht ableiten [89]). Nur das erste Princip hat Evidenz; außerdem gibt es nur eine Gewißheit des Glaubens. Aus dem ersten Princip kann nicht mit Evidenz abgeleitet werden, daß, wenn eine Sache ist, eine andere ist oder nicht ist, oder, wenn eine nicht ist, daß eine andere sey. Der Satz: Wenn A ist, und vorher nicht gewesen ist, so gibt es ein anderes Ding außer A, oder A ist hervorgebracht, also existirt ein anderes Ding, welches A hervorbrachte, hat keine Evidenz aus dem ersten Principe. Der Satz: Das Feuer berührt das Werg, und es ist kein Hinderniß vorhanden, also verbrennt es das Werg, hat keine Gewißheit. Wenn

89) Boulay p. 312. d'Argentré p. 355. Quod hoc primum principium: si aliquid est, aliquid est. Quod lumine naturali intellectus viatoris non potest habere evidentiam de externis rebus evidentia reducibili in primum principium.

wir Etwas annehmen, was die Ursache eines Andern seyn kann, so wissen wir doch nicht mit Gewißheit, ob die Wirkung folge, wenn jenes gesetzt worden. Es läßt sich nicht mit Evidenz einsehen, daß etwas Anderes außer Gott die Ursache einer Wirkung, noch daß eine Wirkung natürlich hervorgebracht sey. — Es entsteht freilich noch ein Zweifel, ob Nicolaus wirklich diese Sätze behauptet habe, und über den Sinn derselben. Er hat sie zwar widerrufen, die Schriften, worin sie vorkommen, sind verbrannt worden. Aber eben darum, und weil sie aus dem Zusammenhange gerissen sind, müssen wir uns bescheiden, daß wir von seinem Zweck und Hauptgedanken, von dem Ziele, wohin er wollte, nichts Bestimmtes wissen. Zudem erhellet aus einem Briefe des Nicolaus an einen Minoriten Bruder Bernard, welchen d'Argentré S. 358 anführt, daß Jener nichts weniger als ein Skeptiker war, sondern vielmehr sich Belehrung über einige Behauptungen des Bernard bei Erklärung des ersten Buches der Sentenzen ausbat, welche alle Gewißheit der Ueberzeugung zu zernichten scheinen. Es ist indessen wohl möglich, daß das Datum dieses Briefes früher oder später, als jene Widerrufung ist, und Nicolaus selbst seine Ansicht und Ueberzeugung von der Erkenntniß und Gewißheit mehrmals geändert habe. Dem sey aber wie ihm wolle, so ist doch auch aus diesem Briefe klar, daß zu jenen Zeiten ein kühnerer und freierer Prüfungs- und Zweifelgeist erwachte. Bernard hatte folgende Sätze aufgestellt: Die anschauende Vorstellung ist klar, durch welche wir urtheilen, daß eine Sache sey, sie mag seyn oder nicht. 2) Die Folgerungen: dieses Object ist nicht, also scheinet es nicht; und dieses scheinet, also ist es, sind beide ungültig und falsch. 3) Eine anschauliche Vorstellung setzt nicht nothwendig ein existirendes Object voraus. Aus diesen folgerte Nicolaus zwei andere Sätze: Alle unsere Scheinvorstellung

vorstellung (apparentia) von der Existenz der äußeren Objecte kann falsch seyn, denn sie ist möglich, das Object mag existiren oder nicht. Durch natürliche Erkenntniß können wir nicht gewiß seyn, ob unsere Scheinvorstellung von der Existenz der Außendinge wahr oder falsch sey, da sie uns, das Object mag wirklich seyn oder nicht, auf gleiche Weise darstellt, daß die Sache sey. Denn Niemand kann von dem Gewißheit haben, was nur durch einen Trugschluß folgt, dergleichen folgender ist: Die weiße Farbe erscheint mir, also ist sie wirklich. Zwar lehrte Bernard, wie es scheint, aus der Anschauung (visione) könne zwar nicht unmittelbar, aber doch mittelbar auf das Daseyn des angeschaueten Gegenstandes geschlossen werden, in so fern nämlich die Anschauung Wirklichkeit erhalten hat, nicht von der übernatürlichen Ursache, sondern von den natürlichen Ursachen, unter dem bestimmten allgemeinen Einflusse des Urwesens. Allein dagegen läßt sich mit Grund die Einwendung machen, daß, wenn aus einem Vordersatze, der von einer bestimmten Ursache Wirklichkeit erlangt hat, auf einen Folgesatz mit formaler Evidenz nicht geschlossen werden kann, so erhält der Schluß auch keine Gültigkeit, wenn der Vordersatz von jedweder andern Ursache seine Wirklichkeit erlangt hätte. Denn wenn Jemand von einem Nachsatze nur vermittelst eines Vordersatzes gewiß ist, von welchem, ob er so, wie er ausgedrückt worden, objective Wahrheit habe, er keine vollkommene Gewißheit hat, weil er weder aus der Erfahrung noch aus Begriffen gewiß, sondern nur geglaubt ist, der hat keine gewisse Ueberzeugung von diesem Nachsatze 90). Nicolaus legt

90) d'Argentré ibid. Sed forsan dicetis, prout mihi videtur, volebatis innuere in quadam disputatione apud Praedicatores, quod licet ex visione non possit inferri objectum visum esse, quin visio ponatur

legt dem Bernard in Beziehung auf diesen Gegenstand die Frage vor: ob er alle natürlichen Ursachen erkannt habe, welche und wie viel ihrer wirklich und möglich sind, ob er ihren ganzen Wirkungskreis wisse, ob er mit Evidenz aus dem ersten Princip wisse, daß Etwas ist, dessen Entstehen keinen Widerspruch einschließt, und doch nur allein durch Gott geschehen kann? Er macht ferner davon die Anwendung auf die inneren Wahrnehmungen, und zeigt, daß durch jene Behauptungen auch die subjective Wahrheit und Realität völlig grundlos werde. Bist Du nicht gewiß von der Existenz der Objecte der fünf Sinne, so bist Du es noch weniger von den Thätigkeiten Deines Ichs, daß Du siehest und hörest. Denn

Deiner

ponatur in esse a causa supernaturali, vel conservatur ab ipsa, tamen quia posita est in esse a causis naturalibus, praecise concurrente influentia generali primi agentis, tunc potest inferri. Contra: quando ex aliquo antecedente, si esset positum in esse ab aliquo agente, non potest inferri consequentia formali et evidenti aliquod consequens, nec ex illo antecedente poterit inferri illud consequens, a quocunque fuerit positum in esse. Patet ista propositio exemplo et ratione. — Ratione, quia antecedens in se non est propter hoc variatum a quocunque sit positum in esse, nec res significata per antecedens. Iterum ex quo ex illo antecedente mediante notitia intuitiva non potest inferri evidenter: igitur albedo est, tunc oportet aliquid addere ad antecedens, scilicet id quod supra innuistis, scilicet, quod albedo non est supernaturaiter in esse posita aut conservata. Sed ex hoc manifeste habetur propositum. Nam quando aliquis non est certus de aliquo consequente, nisi mediante aliquo antecedente, de quo, an ita sit, sicut significatur, non est certus evidenter, quia nec idem est notum ex terminis, nec experientia, nec ex talibus deductis, sed tantum est creditum; talis non est evidenter certus de consequente.

Deiner Meinung zufolge hat Dein Verstand keine anschauliche Vorstellung von Deinen inneren Thätigkeiten, aus dem Grunde, weil jede anschauliche Vorstellung klar ist, die Vorstellung von den inneren Thätigkeiten aber nicht klar ist. Nun schließe ich so: Derjenige Verstand, der von der Existenz derjenigen Dinge, von welchen er eine klärere Vorstellung hat, nicht gewiß ist, ist es noch weit weniger von denjenigen Objecten, deren Vorstellung weit weniger klar ist. Wenn auch, wie Du sagst, die abstracte Vorstellung einer Sache zuweilen eben so klar ist, als die anschauliche (z. B. das Ganze ist größer als sein Theil), so wird dadurch die Sache nicht besser, denn Du sagst ausdrücklich, daß die Vorstellung von den Acten unseres Ichs nicht so klar ist, als eine anschauliche Vorstellung, und doch kann uns eine anschauliche Vorstellung, wenigstens eine unvollkommene, nicht einmal von der Existenz ihres Gegenstandes auf natürlichem Wege vollkommen vergewissern, daher hast Du keine Gewißheit von der Evidenz Deiner Erscheinung, ob Dir Etwas erscheine, ob ein Satz wahr oder falsch sey (da Du überhaupt nicht weißt, ob ein Satz vorhanden oder da gewesen ist), ob Du etwas glaubest oder nicht[91]. Denn wärest Du gewiß von der Wirklichkeit Deines Glaubens (actu credendi), so wäre dieses entweder durch diesen Act selbst, und der actus rectus und reflexus also einerlei, was Du verwirfst, oder durch einen andern Act; in dem letzten Falle kann aber keine Ueberzeugung entspringen, weil eben so wenig Widerspruch wäre,

91) d'Argentré ibid. Et ita sequitur evidenter, quod vos non estis certus de evidentia vestri apparere, et per consequens non estis certus, an aliquis appareat vobis. Et etiam sequitur, quod non estis certus, quod aliqua propositio sit vera vel falsa, quia non estis certus evidenter, an aliqua propositio sit vel fuerit.

wäre, wenn ich sage: ich nehme Glauben wahr, und es ist kein Glauben vorhanden, als wenn ich sage: ich sehe das Weiße, aber das Weiße ist nicht. Hast Du also keine Ueberzeugung von den Außendingen, weißt Du nicht, ob Du im Himmel oder auf der Erde bist, im Wasser oder im Feuer lebst, ob der heutige Himmel noch der gestrige ist, ob es einen Kanzler oder Papst gibt, ob noch andere Menschen jeden Augenblick vorhanden sind, ob Du einen Kopf und Haare hast, so kannst Du noch weit weniger mit Gewißheit das Vergangene wissen, ob Du gesehen und gehöret hast. So wird hierdurch die Gewißheit aller Zeugnisse der Geschichte aufgehoben, und alle bürgerliche Ordnung zernichtet. Am Schlusse des Briefes äußert Nicolaus seine Verwunderung darüber, daß Bernard, der über jene Gegenstände der Erfahrung ungewiß war, mit solcher Gewißheit von manchen durch Schlüsse erkannten verborgenen Gegenständen, als der Existenz des ersten Bewegers, sprach, und da er keine evidente Ueberzeugung von den inneren Thätigkeiten, von den Erkenntnissen und dem Verstande hatte, doch wissen wollte, daß die Erkenntniß von dem Erkannten unterschieden ist, und daß es contradictorisch entgegengesetzte Sätze gibt. Um den Ungereimtheiten, die aus diesen Voraussetzungen, so wie aus den Ansichten der Akademiker folgen, auszuweichen, habe er in den Disputationen der Sorbonne behauptet, daß man von den Objecten der fünf Sinne und von den Thätigkeiten der Seele vollkommene Gewißheit habe.

Eine vierte Folge jenes Princips und der nominalistischen Vorstellungsart von den allgemeinen Begriffen ist die größere Sorgfalt, die Bedeutungen der Worte zu entwickeln, in den Streitigkeiten den verschiedenen Sinn zu bestimmen. Denn die Nominalisten glaubten, daß man nur durch Hülfe der Worte

oder

oder der Zeichen eine reale Erkenntniß und Wissenschaft von den Objecten erlangen könnte. Die Realisten dachten darin anders: wir bekümmern, sagten sie, uns nicht um die Worte, wir eilen zu den Sachen. Peter d'Ailly und Gerson erwiederten: indem ihr die Worte vernachlässiget, verliert ihr auch die Sache [92]). Daher nahmen die Nominalisten in der Bearbeitung der Logik sorgfältig Rücksicht auf die Worte, die zur Bezeichnung der Gedanken gebraucht wurden, auf die verschiedenen Beziehungen und Verhältnisse, welche auf die Beurtheilung der Wahrheit und Falschheit der Urtheile Einfluß haben; daher ihre weitläufigen Regeln von der suppositio, ampliatio, restrictio, distributio exponibilis. Daher wurden die Nominalisten von ihren Gegnern auch zum Spott Terministae genannt, als beschäftigten sie sich blos mit leerem Wortkrame, welchen Tadel wohl mehrere durch den Hang zu leeren Subtilitäten verdient haben mögen. Aber im Allgemeinen war die Sorgfalt für die Richtigkeit des Ausdrucks der Gedanken, die Achtung für den Sprachgebrauch, die Bemühung, denselben gewissen Regeln zu unterwerfen, und die Untersuchung des Denkens nicht allein in abstracto, sondern auch in concreto, nämlich des menschlichen ohne Sprache nicht möglichen Denkens, aller Achtung werth. Die Anwendung dieser Logik der Sprache in Streitigkeiten und in Erklärung der Schriften, die Bestimmung der verschiedenen Wortbedeutung der Sätze, die davon abhängige Beurtheilung der Wahrheit, zog ihnen viele Verfolgung zu, weil es nicht fehlen konnte, daß sie durch die Autorität geheiligte Sätze ganz oder zum Theil in Anspruch nahmen,

92) *Nominalium defensio Regi Franciae Ludovico XI. oblata* (d'Argentré T. II. p. 286). Johannes Gerson *super Magnificat*. T. III.

nahmen, oder auch wohl aus Disputirsucht undeutliche oder zweideutige Sätze schlechthin verwarfen, ohne auf die richtigeren Gedanken, welche angedeutet seyn konnten, Rücksicht zu nehmen, und daher leere Wortstreitigkeiten unterhielten [93]).

So offenbaret sich in der Partei der Nominalisten ein Geist, der von dem Gewöhnlichen, Hergebrachten, dem Alten, sich loszureissen strebt, und nach einer gewissen Freiheit des Denkens, nicht aber immer innerhalb gesetzlicher Schranken, dringt. Daraus ist der Widerstand, das Entgegenkämpfen einer entgegengesetzten Partei, welche die alte bestehende Lehre zu erhalten suchte, und mit Recht befürchtete, daß wenn einmal in einem Punkte eine Abweichung von den bestehenden Normen zugegeben würde, das ganze auf Auctorität beruhende System einzustürzen drohe, vollkommen erklärlich, zumal da der Erneuerer des Nominalismus sich erdreistet hatte, dem Papst und seiner absoluten Gewalt einen offenen Krieg anzukündigen, und die Verfolgung, die er sich dadurch zuzog, auch zum Theil mit auf seine Neuerung von den Begriffen übergehen mußte. Daher ergingen, außer den päpstlichen Bullen gegen den Occam, einige Verbote gegen das Lesen und Erklären der Schriften des Occam auf der Universität zu Paris, die als Documente des herrschenden Zeitgeistes merkwürdig sind.

Das erste Decret erschien im J. 1339, um, wie Boulay sagt, den heftigen Streit zwischen den Lehrern, die für und gegen den Papst sich erklärt hatten, der dem Frieden der Universität so nachtheilig war, aufzuheben. Es ist dasselbe allein von der entgegengesetzten Partei dictirt,

93) *Decretum Universitatis Parisiensis contra Nominales.* (d'Argentré T. I. p. 337. 338.)

dictirt, welche sich nach dem Besitzstande für die Inhaberin der Wahrheit erklärte, und die Schriften und Lehre des Occam von der öffentlichen Duldung ausschloß. Wer in einer erlaubten Sache die alten, der Vernunft nicht widerstreitenden Statute zu übertreten wagt, zumal wenn er durch einen Eid sich dazu verpflichtet hat, scheint Gott und die Vernunft aus den Augen zu setzen. Gegen die von unsern Vorfahren gemachte Vorschrift, daß nur die von den Obern vorgeschriebenen oder sonst gewöhnlichen Schriften gelesen werden dürfen, haben sich Einige erdreistet, die Lehre des Occam vorzutragen, ob sie gleich von den Ordinarien nicht erlaubt, noch sonst gewöhnlich, noch von uns und Andern geprüft worden ist. Darum wird zur Erhaltung der Wohlfahrt, dieselbe vorzutragen, sie zum Gegenstand der Disputationen zu machen, oder nur den Occam zu citiren, bei Strafe verboten 94). Das zweite Verbot, welches im folgenden Jahre erschien, ist hauptsächlich gegen die Manier, welche die Occamisten in ihrem Disputiren beobachteten, gerichtet, und gibt den Grund des Verbots deutlicher, als das erste an. Die Denkungsart der Realisten scheint durch den Einfluß der Nominalisten hier und da etwas modificirt zu seyn. Es sey, heißt es, Pflicht der Universität, allen Irrthümern, durch welche die Erkenntniß der Wahrheit leiden könnte, entgegen zu wirken, und den Zugang zu denselben zu verstopfen. Es gebe auf der Pariser Universität Einige, welche, ohne auf den festen Felsen zu fußen, aus Dünkel, weiser zu seyn, als seyn sollte, weil sie von der schädlichen List Anderer berückt worden, einige unheilige Lehren zu verbreiten suchten, aus welchen nicht zu duldende Irrthümer für die Philosophie und für die heilige Schrift in der Folge entspringen

94) Boulay T. IV. p. 257. d'Argentré T. I. p. 337.

springen könnten [95]). Darum müsse man dieser Pest begegnen. Auf diesen Zweck zielen folgende Verordnungen ab. Kein Lehrer soll sich erkühnen, einen bekannten Satz eines Schriftstellers, über dessen Buch er liest, schlechthin oder nach dem Sprachgebrauch für falsch zu erklären, wenn er glaubt, daß der Autor ihn aufgestellt, und bei Aufstellung desselben einen richtigen Gedanken gehabt habe, sondern ihn entweder zugeben, oder den wahren und falschen Sinn unterscheiden, weil sonst die gefährliche Folge zu besorgen sey, daß die Wahrheiten der Bibel auf gleiche Weise verworfen würden. Denn die Sprache hat an sich keine Gültigkeit, als durch Willkür und den einstimmigen Gebrauch der Schriftsteller. Niemand soll einen Satz für falsch vermöge des Sprachgebrauchs erklären, der nach der Beziehung des Subjects oder Prädicats auf gewisse bestimmte Objecte falsch wäre, weil dieser Irrthum auf den ersten führt. Kein Lehrer soll behaupten, daß kein Satz zu unterscheiden oder näher zu bestimmen sey; denn hieraus entspringen die ersten Irrthümer. Kein Lehrer soll sagen, jeder Satz sey falsch, der nicht in seinem eigentlichen Sinne wahr ist. Auch dieses führet auf die ersten Irrthümer. Die Bibel und die Schriftsteller nehmen die Worte nicht immer in dem eigentlichen Sinne, und man muß daher bei den Urtheilen mehr auf den Gegenstand, wovon die Rede ist, als auf die Sprachregeln sehen. Wenn man Sätze

95) Boulay T. IV. p. 265. d'Argentré T. I. p. 338. Verum quia ad nostram noviter pervenit notitiam, quod nonnulli in nostra Artium facultate, quorundam astutiis perniciosis adhaerentes; fundati non supra firmam petram, et cupientes plus sapere, quam oporteat, quaedam minus sacra nituntur seminare, ex quibus errores intolerabiles, nedum circa Philosophiam, sed et circa divinam Scripturam possent contingere in futurum.

Sätze nur im eigentlichen Sinne zulassen will, so entstehet daraus nur ein sophistisches Disputiren. Die dialektischen und dogmatischen Disputationen, die auf die Untersuchung der Wahrheit abzielen, bekümmern sich nur wenig um die Worte. Kein Lehrer behaupte, es gebe keine Wissenschaft von andern Dingen, als solchen, welche Zeichen sind, das ist von Worten und der Rede. Denn in den Wissenschaften bedienen wir uns der Worte anstatt der Dinge, welche wir nicht mit uns zur Untersuchung nehmen können. Wir haben daher eine Wissenschaft von den Dingen, obgleich nur vermittelst der Sprachzeichen. Außerdem wird noch das unnütze dialektische Spiel verboten, welches Einige mit den Sätzen: Sokrates, Plato, Gott, die Creatur sey Nichts, wie vordem die Nihilisten auf andere Art, trieben.

Ungeachtet dieses Verbots breitete sich doch die Partei der Nominalisten aus. Gegen das Ende des vierzehnten Jahrhunderts hatte sie zu Paris, wie es scheint, das Uebergewicht, denn zwei Männer von großer Gelehrsamkeit, Ruhm und Ansehen, Peter d'Ailly und Johann Gerson, welche sich zu den Nominalisten bekannten, waren nach einander Kanzler, und hielten durch ihr Ansehen sowohl, als durch ihre Mäßigung, die entgegengesetzten Parteien im ruhigen Gleichgewicht. Die Hitze des ersten Streites hatte sich gelegt, die päpstlichen Bannstralen und die Verbote der Universität waren durch die Zeit in Vergessenheit und um ihre Kraft gekommen. Die Dialektik, durch welche die Streitenden ihre Waffen erhielten, hatte nämlich durch die leeren Fechterstreiche zuletzt alle Achtung verloren, so daß Gerson zu seiner Zeit klagt, kein Student frage viel nach der Logik 96). Auch gab die mystische Theologie, die mehr

96) Gerson *super Magnificat.* T. III. p. LXXXI. T. Quid agis de Logica, quam studiosi nostri temporis

mehr auf das praktische Christenthum drang, und andere wichtige Zeitereignisse dem Forschungsgeiste eine andere Richtung. Daraus läßt sich auch erklären, daß und warum Gersons Versuch zu einer Vereinigung der im Streit begriffenen Realisten und Nominalisten durch eine klare und bestimmte Erklärung des Objects der wissenschaftlichen Erkenntniß, sein Versuch, durch mehrere richtige Bemerkungen über die Methode des Philosophirens, den Gebrauch der Logik, die Gränzen der menschlichen Erkenntniß, die Verirrungen der Philosophen, welche daraus entspringen, daß sie keine deutliche Ansicht von dem möglichen Umfang der Erkenntniß haben, oder durch Dünkel über denselben hinaus getrieben werden, Eintracht zwischen der Theologie und Philosophie, zwischen der Logik und Metaphysik herzustellen, wenig Eingang fand und keine Beherzigung erweckte. Viele von diesen Bemerkungen sind treffend und einleuchtend, z. B. daß die Logik eine nothwendige Wissenschaft für den Gelehrten sey, indem sie die Methoden jedes vernünftigen Denkens und Forschens entwickele, obgleich selbst keine Wahrheiten, sondern nur den Weg, sie zu finden, lehre 97); daß jedes Ding ein doppeltes Seyn habe, einmal

ris vilem habent, terministam irridentes, eo quod omnia referat ad terminos. Darüber darf man sich nicht wundern, da die mit leeren Worten und Begriffen spielende Schuldialektik noch immer in den Hörsälen, ungeachtet der wiederholten Verbote, ihr Spiel fortgetrieben, und dadurch den Verstand so verwirrt hatte, daß die Dunkelheit und Leerheit zuletzt einen unwiderstehlichen Ekel dagegen hervorbringen mußte. Gerson klagt an mehreren Orten darüber, z. B. *super Magnificat.* T. III. p. LXXXV. R.

97) Gerson *super Magnificat.* T. III. p. LXXXI. T. Disc. Sufficeret ergo scire Logicam pro cognitione metaphysicae totius aut theologiae, nec esset per-

einmal an sich (Wesen des Dinges an sich), und zweitens in Beziehung und Verhältniß zu einem erkennenden Wesen, das erkannte und vorgestellte Wesen eines Dinges. Dieses, nicht jenes, ist Gegenstand einer möglichen Erkenntniß, weil Erkenntniß eine Eigenschaft eines vorstellenden Wesens ist, in Beziehung auf Etwas, das erkannt wird, welches daher in Verhältniß zu dem Erkennenden, nicht an sich, genommen wird. Diese Bemerkung, die nicht neu sey, müsse die Grundlage des Friedens zwischen den Realisten und Nominalisten seyn [98]). Die Nominalisten oder Terministen

perscrutationi pluri opus. Mag. Falleris, quum logica non dat cognitionem scientiarum hujusmodi, sed expedit iter certis modis.

98) Gerson *de concordia metaphysicae*. T. IV. p. XX. F. Ens quodlibet dici potest habere duplex esse, sumendo esse valde transcendentaliter. Uno modo sumitur ens pro natura rei in seipsa; alio modo, prout habet esse objectale seu repraesentativum in ordine ad intellectum creatum vel increatum. Haec autem distinctio non conficta est vel nova; sed a doctoribus tam metaphysicis quam logicis subtilibus introducta. Ens consideratum seu relictum prout quid absolutum, seu res quaedam in seipsa, plurimum differt ab esse, quod habet objectaliter apud intellectum juxta diversitatem intellectuum et rationum objectalium, etiam prout rationes objectales non accipiuntur pro seipsis materialiter, sed pro rebus quasi formaliter, ut sicut significatio est quasi forma dictionis, ut modus significandi quasi forma significationis, sic res ipsa diceretur quasi materia ad substratum vel subjectum rationis objectalis vel modi significandi. Quae consideratio clavis est ad concordiam Formalizantium cum Terministis, si perspicaciter nec proterve videatur. Ens reale non potest constituere scientiam aliquam, si non consideretur in suo esse objectali

nisten mit philosophischem Geist betrachten die Worte nicht nach ihrem materiellen Wesen als Zeichen ohne Beziehung auf das dadurch Bezeichnete, womit sich blos der Grammatiker beschäftiget, sondern als Zeichen der Gedanken, in welcher Beziehung sie ein Gegenstand der Logik sind 99). Freilich waren dieses nur einzelne zerstreuete Gedanken, nicht im Zusammenhange vorgetragen; sie konnten daher an sich weniger wirken, und Gerson hatte dabei nicht sowohl ein philosophisches als theologisches Interesse, die philosophischen Wissenschaften für den Zweck der positiven Theologie, der sie dienen sollten, brauchbarer zu machen, und schadete dadurch selbst der ausgebreiteten Anerkennung dieser an sich vernünftigen Grundsätze.

Die Trennung der Parteien dauerte aber immer fort, und bei jeder äußern Veranlassung konnten diese beiden feindlichen Mächte wieder in einen offenbaren Krieg ausbrechen.

jectali relato ad ipsum ens reale, sicut ad primarium et principale objectum — quia scientia vel sapientia quaelibet est habitus intellectus. — Ens non mutatur in suo esse reali neque diversificatur per mutationem vel diversitatem sui esse objectalis. Et hic est lapsus volentium formalizare vel metaphysicare de rebus in suo esse reali, secludendo illud esse, quod habebat objectale, quasi si quis vellet intelligere sine intellectu vel ratiocinari sine ratione.

99) Ibid. p. XX. K. Subtilitas metaphysicantium, si vera sit, consistit in acuta resolutione entis secundum esse suum objectale personaliter seu formaliter acceptum. Ruditas autem Terministarum, si consistere velint in significatibus seu modis significandi solum materialiter, inde provenit et consurgit, et a metaphysicis rationabiliter contemnuntur.

brechen. Eine solche Veranlassung fand sich noch zu Gersons Zeiten, durch den 1407 erfolgten Meuchelmord des Herzogs von Orleans durch den Herzog von Burgund. Gerson, mit den Nominalisten und überhaupt allen Redlichen, verabscheuete die That und die von Jean Petit herausgegebene Schutzschrift für dieselbe, welche auch verdammt wurde. In dem darauf folgenden Zeitraum des bürgerlichen Kriegs, wo die Partei des Herzogs von Burgund oft siegreich gewesen war, und Paris mit einem großen Theil des Königreichs sich unterworfen hatte, wählten viele, wie Gerson, ein freiwilliges Exilium, um nicht durch die Gewalt gezwungen, wider ihre Ueberzeugung des Petit anstößige Sätze unterschreiben zu müssen. In diesem Zustande der Unruhe und Verwirrung drängten sich einige Albertisten ein, welche die noch übrigen Nominalisten auf einige Zeit verjagten. Nachdem die Engländer den größten Theil von Frankreich hatten räumen müssen, kam alles wieder in den vorigen Zustand; die Partei der Nominalisten fing wieder an aufzublühen [100]; das alte Schauspiel, welches der ungezügelte Hang zu leeren dialektischen Spielereien so oft schon dargeboten hatte, erneuerte sich [101].

Unter der Regierung Ludwig XI. im Jahre 1473 traf die Nominalisten eine neue Verfolgung. Nach der Angabe

100) *Defensio Nominalium Ludovico XI. oblata* d'Argentré. T. II. p. 287.

101) Im J. 1465 beschäftigte sich die Facultät der Künste und der Theologie mit der Prüfung und Verdammung folgender Sätze, welche ein Nominalist Jean Fabri vorgetragen hatte. Unus homo est infiniti homines infinitorumque hominum est eadem anima, nullus homo unquam corrumpetur, quamvis aliquando corrumpetur homo; quaelibet pars hominis est homo.

Angabe der Nominalisten in ihrer Vertheidigungsschrift war der Ruhm der Nominalisten, die Eifersucht der Realisten, da sie vorzüglich den Thomisten im Disputiren nicht gewachsen waren, und der Streit über einige Sätze des Petrus de Rivo über die Zufälligkeit der göttlichen Erkenntniß von zukünftigen Dingen, welche zu Löwen vertheidiget und von der Universität daselbst gut geheißen, von den Realisten der theologischen Facultät zu Paris für orthodox erklärt, von den Nominalisten verworfen, und von dem Papst verdammt wurden, die Veranlassung, und das Decret des Königs, welches eine Reformation der Universität verordnete, gibt ihr die höchste Wahrscheinlichkeit. Denn es läßt sich kaum anders denken, als daß durch die Realisten selbst, welche glauben mochten, durch ein Machtgebot sich am sichersten behaupten zu können, diese Verordnung dem König an die Hand gegeben worden ist. Es sey der Wille des Königs, heißt es darin, nach dem Beispiel seiner Vorfahren, daß die Pariser Universität, welche immer ein Licht für den Glauben gewesen, ihren Glanz und Ruhm durch gute Sitten, gesunde Zucht, durch die Lehre der größten realistischen Köpfe, durch Ausmerzung anderer entbehrlicheren Lehren bis in die spätesten Zeiten zum Lobe Gottes, Erbauung der Kirche und Wachsthum des orthodoxen Glaubens erhalte. Da nun die alten Statuten nicht geachtet würden, die Studenten sich von Tag zu Tag eine größere Zügellosigkeit der Sitten erlaubten, da Einige aus zu großem Zutrauen auf ihr Genie oder aus übertriebener Neuerungssucht mit Vernachlässigung der gründlichen und heilsamen Lehren der Väter und der realistischen Lehrer dürre, weniger fruchtbare Lehren vorzutragen sich erkühnten, ungeachtet sie durch die Statuten ganz oder zum Theil verboten gewesen; so werde hierdurch geboten, daß in Zukunft die Lehre des Aristoteles, seines Auslegers Averroes, des Albertus Magnus, Thomas von Aquino,

Aegidius Columna, Alexander Hales, Scotus, Bonaventura und anderer realistischen Lehrer, deren Lehre in den vorigen Zeiten als gesund und zuverlässig erprobt worden, in der theologischen und philosophischen Facultät öffentlich vorgetragen, erklärt und studirt, die Schriften der Nominalisten, des Occam, des Cistercienser Mönchs (Suiset), Gregorius von Rimini, Buridans, d'Ailly, Marsilius, Adam Dorp und Alberts aus Saxen und der übrigen weder in Paris noch in dem ganzen Königreich weder öffentlich noch privatim gelesen, erklärt und gebraucht werden, und dazu die Lehrer und Studirenden sich eidlich verpflichten sollen [102]). Zufolge dieses Decrets wurden alle Bücher der Nominalisten weggenommen, und an Ketten geschlossen, bis dasselbe 1481 vom König aufgehoben, die Bücher entfesselt und zum freien Gebrauche geöffnet, und die Lehre der Nominalisten in gleichem Range mit der realistischen autorisirt wurde. Diese Veränderung geschah durch den Einfluß einiger thätigen und verdienstvollen Glieder aus der Partei der Nominalisten, besonders das Berengarius Mercatoris und Martinus Magistri, Almoseniers des Königs, und sie wurde mit großer Freude ohne die geringste Protestation von der Universität aufgenommen. Insbesondere drückte die deutsche und picardische Nation ihre Freude über den aufgehobenen Zwang, den die Intrigue dem freien Studium der Philosophie und Theologie angelegt hatte, und über die wieder erlangte größere Denkfreiheit, lebhaft aus [103]).

102) Boulay T. V. p. 706.

103) Boulay T. V. p. 739. 740. Cum igitur a praedecessoribus nostris non dico nedum irrationabiliter, verum etiam invidiae jugis (cum veritas odium protulerit) aut brigarum gratia motis circa Nominalium libros apud nos publice vel occulte legendos

Unterdessen hatte sich die Partei der Nominalisten mehr ausgebreitet, und besonders auf mehreren deutschen Universitäten festen Sitz gewonnen. Das goldene Zeitalter der Scholastiker war jedoch vorbei; ihr Ansehen und Glanz, das Interesse für diese Art zu philosophiren, verlor sich immer mehr. Außer mehreren äußern Ursachen, von denen in der folgenden Periode die Rede seyn wird, trug die Scholastik in sich selbst den Keim der Zerstörung, nehmlich die Spaltung in zwei Parteien, die größere Freiheit zu denken, welche die eine von denselben nicht selten bis zur regellosen Willkühr begünstigte; die Erschöpfung der Scholastik, d. i. des Kreises der dialektischen und ontologischen Begriffe, noch mehr aber der Ueberdruß und Ekel, welchen die sich selbst wiederholende oder spielende Subtilität, der Schwall von philosophischer Terminologie, die immer abgezogener und unverständlicher wurde; die Verwirrung und Verlegenheit, welche durch den subtilen dialektischen Geist verursacht worden war, ohne daß er doch einen sichern Ausweg und Auflösung der geschürzten Knoten gewähren konnte. Diese Ueberzeugung, welche sich in den bessern Köpfen aussprach, kündigte einen nahe bevorstehenden Sturz des ganzen mit Kunst zusammengesetzten Systems, indem die morschen Stützen das Ganze nicht mehr tragen und zusammenhalten konnten, an, wenn nicht eine feste innere Ueber-

dos, certa per nos juramenta observari praecesserit ordinatio, Alemannorum nationi, regis christianissimi voluntati, Parisiorum Praepositi affectui se conformanti placuit, quod veritatis et doctrina et via, quae diu latere non potest, publicaretur et clausi in compedibus seu catenis libri, ut lubet, aperirentur, a studiosis visitentur et a doctoribus dogmatizentur, quicunque etiam Magistri doctrinam quam lubet, libere doceant, ut Horatii illud vulgo dicitur: nullius addictus jurare in verba magistri.

Ueberzeugung von gewissen, der Menschheit unveräußerlichen Wahrheiten oder die Auctorität als äußerer Glaubensgrund dasselbe noch aufrecht hielt. Die Grundwahrheiten der Religion wurden bezweifelt, die Grundbegriffe der Moral verwirrt, und selbst aus dem Autoritätsglauben, welcher bisher in Verbindung mit philosophischen Gründen als die festeste Stütze gegolten hatte, ging eine Verwirrung und Verfälschung dessen, was der Menschheit das Heiligste und Gewisseste ist, hervor.

Wie sehr die Ueberzeugung von dem Daseyn Gottes selbst durch das, was sie befestigen sollte, schwankend worden, beweisen die mit immer stärkerer Kraft wiederkehrenden Zweifel an der Möglichkeit eines Erkenntnißgrundes für dasselbe, die Bestreitung der dafür gebrauchten Beweise, die freilich noch von weitem und leise angedeuteten Zweifel über die Göttlichkeit der Bibel, die Streitigkeiten über den Sinn derselben, die Uneinigkeit über das Wesen und die Eigenschaften Gottes. Seit den Zeiten des Scotus Erigena, besonders aber in dieser Periode traten nicht selten Aeußerungen des Pantheismus hervor. Die Lehre von Gottes allgemeiner Mitwirkung drohete die Ueberzeugung von der Freiheit der Willkühr [104]), und von Gottes absoluter Macht, alle Ueberzeugungen von Pflicht und Recht zu zerstören. Schon waren Lehrer aufgetreten, welche aus jenem falschen Grundsatze die Folgerung ableiteten, daß Gott lügen könnte [105]). Das Princip des subjectiven Willens Gottes

104) Albert, Bischof von Halberstadt, behauptete 1372 ein absolutes Fatum, in dem alle Handlungen des Menschen, auch diejenigen, welche aus seiner freien Willkühr entspringen, durch den Einfluß des Himmels nothwendig erfolgen müßten. d'Argentré. T. I. p. 1391.

105) Wie Thomas Holcot, Peter d'Ailly, Gabriel Biel und Andere. d'Argentré. T. I, p. 342.

Gottes leitete auf die Zufälligkeit der sittlichen Vorschriften. So soll Nicolaus von Autricuria behauptet haben, der Diebstahl sey in gewissen Fällen erlaubt, kraft folgenden Schlusses. Was Gott angenehm ist, muß gethan werden. Es ist Gott angenehm, daß ein Jüngling gründliche Wissenschaft sich erwerbe. Wenn wir uns nun den Fall denken, daß ein Jüngling in kurzer Zeit durch den Unterricht eines Lehrers gründliche Kenntnisse erwerben könnte, unter der einzigen Bedingung, daß er ihm hundert Thaler zahle, und er hat diese Summe nicht, noch irgend eine Aussicht, sie auf eine andere Art als durch einen Diebstahl zu erlangen; so ist in diesem Falle der Diebstahl erlaubt, als das einzige Mittel, wodurch das, was Gott wohlgefällt, wirklich gethan werden kann. Der Zweck heiligt das Mittel [106]). Noch weit mehr aber hatte der Probabilismus zu bedeuten, der zuerst bei Gelegenheit der Streitigkeiten über den Tyrannenmord zum Vorschein kam. Da dieser Streit zur Bezeichnung der Denkart und des herrschenden Geistes, des Verhältnisses der Theologie zur Philosophie und der Folgen des Auctoritätsglaubens nicht unwichtig ist, so wird eine gedrängte Erzählung desselben hier nicht am unrechten Orte stehen.

Der Herzog Johann von Burgund war ein unversöhnlicher Feind des Herzogs von Orleans, Bruders des Königs Karl VI. von Frankreich, und vorzüglich eifersüchtig über dessen Macht, da er während des Wahnsinns des Königs größtentheils die Zügel der Regierung in Händen hatte. Nach einer feierlichen Versöhnung beider, wurde der Herzog von Orleans 1407 durch Meuchelmord getödtet. Der Herzog von Burgund gestand, als er sahe, daß ihn die allgemeine Meinung als den Thäter

106) Boulay T. IV. p. 311. d'Argentré. T. I. p. 357.

Thäter erkenne, endlich geradezu, daß er von dem Teufel verführt, diesen Meuchelmord begangen habe, eilte in seine Staaten, kam bald mit einer Armee zurück, verlangte Gehör in einer Versammlung der Großen, rühmte sich da des Mordes als einer patriotischen, zum Besten des Königs und des Landes begangenen Handlung, und ward von einem Doctor der Theologie, Jean Petit (der Talente, Gelehrsamkeit und Beredsamkeit, aber auch einen feilen Charakter besaß) nebst zwei andern Doctoren in einer Rede vertheidiget und gerechtfertiget. Der Herzog erhielt vom Könige schriftlich Verzeihung und Billigung, wurde aber, nachdem er in sein Land zurückgekehrt, für einen Feind des Staates erklärt. Daraus entsprang ein innerer Krieg, in welchem sich das Glück abwechselnd für den Herzog erklärte, bis endlich die Orleanisten das Feld behielten, und der Herzog von den Freunden des Dauphin ermordet wurde.

Die Vertheidigungsschrift des Jean Petit (st. 1411 im Exilio zu Hesdin) machte gewaltiges Aufsehen. Sie enthielt neue Sätze, welche den Mord eines Tyrannen, als erlaubt nach göttlichem und menschlichem Rechte, vorzüglich nach Auctoritäten, ja selbst als verdienstlich, nicht ohne Schein darzustellen suchten. Es ist einem jeden Vasallen auch ohne Vorwissen seines Oberherrn, nach dem natürlichen, moralischen und göttlichen Rechte erlaubt einen Tyrannen zu tödten oder durch Andere tödten zu lassen, welcher durch Betrug, Arglist und verbotene Künste wider das Wohl seines Landesherrn etwas unternimmt, und ihm seine landesherrliche Gewalt zu entziehen sucht. Es ist sogar rühmlich und verdienstlich, dieses zu thun, zumal wenn der Tyrann so viel Macht und Ansehen hat, daß ihn der Monarch selbst nicht füglich bestrafen kann. Jeder Unterthan darf einen solchen Tyrannen durch List und heimliche Nachstellungen aus dem

Wege schaffen, und zu dem Ende seine Absichten verbergen und läugnen. Vernunft, Billigkeit und Recht fordern, daß ein solcher Tyrann durch Meuchelmord fortgeschafft werde. Der Landesherr muß einen solchen Thäter nicht nur nicht bestrafen, sondern unterstützen, rühmen, belohnen. Der Buchstabe tödtet, aber der Geist macht lebendig, d. i. man kann nicht immer den buchstäblichen Sinn der Schrift befolgen, wenn man nicht das Heil seiner Seele zerstören will. Die zwischen Edelleuten und Kriegern geschlossenen Verträge und Bündnisse, wenn sie auch durch einen Eid bekräftiget worden, hören auf verbindlich zu seyn, wenn sie einer der contrahirenden Personen oder ihrer Familie zum Nachtheil gereichen, weil das Gesetz der ordnungsmäßigen Liebe fodert, sich selbst, sein Weib und seine Kinder mehr zu lieben als einen Andern. Dieses ist der Inhalt der Apologie des Petit, wie sie Gerson als Kanzler der Universität ausgezogen hat [107]. Es erfolgte gegen diese Sätze, doch nicht gleich, eine scharfe Censur von dem Bischof zu Paris, und die Vertheidigungsschrift selbst wurde öffentlich verbrannt. Als auf der Kirchenversammlung von Kostanz dieser Gegenstand zur Sprache kam, besonders durch den Eifer des Gerson, nahm sich Martin Porrée, Bischof von Arras nebst mehreren der Partei des Herzogs von Burgund und seines Vertheidigers an, stellte jenen von Gerson ausgezogenen acht andere Sätze als echt und unverfälscht entgegen, in welchen jene allem Recht Hohn sprechenden Sätze nur etwas anders eingekleidet, und der Tyrannenmord in dem Nothfall unter gewissen Umständen als eine Pflicht des christlichen Bürgers gegen den Staat und das Oberhaupt desselben beschöniget wurde. Der neue Advocat führte die von Petit gebrauch-

107) Gerson *opera* T. 1. ed. Argent. 1502. T. I. p. XIV. A.

gebrauchten Gründe und eine Menge von Auctoritäten und Beispiele aus der Bibel, aus den Kirchenvätern, aus dem Kanonischen Rechte, und aus Profanschriftstellern an, und stellte demnach den Grundsatz auf: Petits Lehre sey probabel, d. h. ob ihr gleich gewisse Auctoritäten entgegen seyen, so gewinne sie doch durch andere den ersten entgegengesetzte Auctoritäten eine gewisse Wahrscheinlichkeit, und dürfe also nicht geradezu verdammt und verworfen werden [108].

Da diese Art zu philosophiren, welche dem Mittelalter eigen war, überhaupt zu sehr der Richtung des speculativen Interesse folgte, und zu sehr dem subtilen Grübeln nachhing, erhob sich jetzt am Ende dieser vierten Periode nicht nur manche Stimme eines freiern Geistes, der die falsche Richtung, die Einseitigkeit des Forschens, die Nichtbefriedigung des menschlichen Geistes durch die Resultate, den Nachtheil für die wahre Weisheit, die Schwächung des religiösen und sittlichen Glaubens, das Sinken des Ansehens der Bibel und der göttlichen Lehre als nachtheilige Folgen einsahe, und eine Reformation wünschte. Diese Stimmen waren die Vorboten einer zu erwartenden Revolution. Einige Versuche zu derselben wurden gemacht, aber sie waren selbst zu unvollkommen, zu wenig gereift, und fanden zu wenig Empfänglichkeit in der herrschenden Denkart, als daß sie etwas mehr als vorübergehende Erscheinungen seyn, oder die Gebrechen der philosophischen Erkenntniß auf eine befriedigende Weise heben konnten. Zu diesen mißlungenen Versuchen gehört die Bemühung des Gerson, die mystische Theologie in Aufnahme zu bringen, und der

108) Boulay T. V. p. 284. Gerson T. 1. p. XIV.

der Schultheologie durch Verbindung mit jener mehr Gehalt und Lebenskraft zu geben, nebst des Raymund von Sabunde natürlicher Theologie.

Scholastik und Mystik, diese zwei Extreme, hatten sich schon oft während des Mittelalters berührt. Jene suchte durch Begriffe das Wesen der Dinge und ihre Verhältnisse zu einander zu bestimmen, und ihr Hauptziel war die Erkenntniß Gottes und seines Verhältnisses zur Welt. Diese Begriffe waren aber durch fortgesetzte Bearbeitung so abgezogen, so dünn und inhaltsleer worden, die Speculationen gaben dem menschlichen Herzen zu wenig Nahrung, und verwirrten endlich beides, Verstand und Herz, daß diejenigen Denker, welche nicht ohne Herz waren, und außer dem Speculiren noch ein höheres Interesse für den unsterblichen Geist erkannten, sich der Mystik in die Arme warfen, welche, wenn sie auch nicht den Verstand erleuchtete, doch das Herz erwärmte, und durch Gefühle das Ewige zu erfassen, festzuhalten, und den Menschen mit Gott in Verbindung zu bringen versprach. Immer war indessen doch der Hang zur Mystik durch den mächtigern der Speculation verdrängt worden. Jetzt aber wurde nicht allein in schwärmerischen, sondern selbst in Menschen von gesundem und nüchternem Geiste durch die Wendung, welche die Angelegenheiten der Philosophie genommen hatten, die Sehnsucht nach einer kräftigern Nahrung des Geistes, und dadurch die Neigung zur mystischen Theologie verstärkt. Gerade in dem Zeitpunkte, wo die Scholastik auf ihrem Wendepunkte stand, traten mehrere fromme, schwärmerische Männer auf, die sich durch die Beschauung von dem wirklichen Leben zurückzogen, und in dem innern Lichte wandelten, oder das ganze Christenthum in Phantasie und Gefühl verwandelten, zum Theil aber auch mit dieser Mystik reine Grundsätze von dem tugendhaften Lebenswandel des Christen, die zu ihrem Vortheil von der

Schul-

Schultheologie und Casuistik sehr abstachen — verbanden, wie Johannes Tauler, Thomas von Kempis, Wilhelm Ruesbraach und mehrere andere. Diese geben in ihren Schriften oft treffliche Sittenregeln, dringen auf das thätige Christenthum, auf einen heiligen Wandel, und setzen die tugendhafte Gesinnung über allen Prunk der Gelehrsamkeit, und das innere Leben über die äußere That. Was sie in dem innern Gefühle von dem Geiste der Tugend aufgefaßt hatten, das suchten sie durch Beschreibungen, Schilderungen, Weisheitssprüche und Weisheitsregeln für sich und andere anschaulich zu machen, und sich dadurch zu Gott, als dem Ideal der Sittlichkeit, zu erheben. Indessen führte die Phantasie, die durch Gefühle bestimmt, nicht durch Grundsätze der Vernunft geleitet wird, wenn auch nicht diejenigen Mystiker, welche von einem reinern Gefühle der Pflicht beseelt wurden, doch andere über die Gränzen der Vernunft hinaus auf Abwege von dem Wahren und Sittlichen, auf eine Verachtung alles Menschlichen und auf ein verkehrtes Haschen nach Chimären.

Johann Charlier, oder wie er gewöhnlicher heißt, Gerson, von Gerson oder Jerson, seinem Geburtsorte in der Nähe von Rheims (geboren 1363), ein Mann von hellem Verstande und edlem sittlichen Charakter, wurde um so mehr von Hochschätzung gegen die mystische Theologie erfüllt, je mehr er, wie wir oben gesehen haben, mit der in den Schulen herrschenden Theologie und Philosophie in vielen Punkten unzufrieden war. Was er an dieser vermißte, Kraft und Einfluß auf das Leben, Erwärmung für das höchste Gut des Menschen, das fand er in der mystischen Theologie nur zu reichlich wieder, und wenn er gleich als heller Kopf einsah, daß die Mystik ohne Grundsätze der Vernunft durch das Gaukelspiel der Phantasie und die Macht leb-

hafter,

hafter nicht aufgeklärter Gefühle in die gröbsten Irrthümer führe [109]); so schien ihm doch die mystische Theologie ein um so dringenderes Zeitbedürfniß, je mehr die Wendung, welche die Philosophie genommen, daß sie den Empirismus zur Basis machte, die Reflexion und Aufhellung der inneren Anschauungen und Gefühle, worauf sich die mystische Theologie gründete, gebieterisch forderte, wenn nicht Tugend und Religion, das Palladium der Menschheit, durch die Speculation in leeren Dunst verfliegen sollte. Daher die Empfehlung der mystischen Theologie, daher der Vorzug, den Gerson derselben vor der scholastischen ertheilte, daher die deutliche Auseinandersetzung des Wesens der Mystik, worin er psychologisch die Entstehung und Bedingungen derselben entwickelte, und sie dadurch wieder gewissermaßen in die Sphäre der Natur versetzte, um die phantastischen Verirrungen der gemeinen Mystik abzuschneiden, ohne doch dabei den höheren Schwung, die höhere Mitwirkung Gottes auszuschließen. Wir wollen diesen Begriff der Mystik, wie ihn sich Gerson gebildet hatte, welcher nichts anders als eine Aufklärung und Reinigung der gemeinen Mystik ist, jetzt auseinander setzen.

Die mystische Theologie gründet sich auf gewisse innere Wahrnehmungen, welche fromme Seelen haben, nach

109) Gerson *super Magnificat.* T. III. p. LXXXI. T. Hanc opinor esse causam erroris hominum devotioni se dare putantium sine logica et metaphysica, sint homines, sint foeminae, dum nesciunt apud se conceptus habitos (praesertim affectuales) resolvere, et minus possunt ad extra verbis convenientibus exponere, unde seipsos sophisticant, et alios vel non instruunt vel decipiunt. Expertus centies et centies loquor. *Considerat. VIII. de theolog. mystic.*

nach welchen sie Gott von allem, was Erfahrungsgegenstand ist, negative unterscheidet, aber zugleich auch Gott nach dem Inhalt der innern Wahrnehmungen, nach seinem verborgenen Wesen, zu fassen strebt, nehmlich nach solchen Erfahrungen, von welchen Niemand, als eine fromme Seele in diesem ihren Zustande eine Anschauung erhalten kann [110]. Jede aus Erfahrungen geschlossene Wissenschaft ist Philosophie; also ist die mystische Theologie die wahre Philosophie, weil die innern Erfahrungen in Rücksicht auf die Gewißheit und in Rücksicht auf das Object vollkommner sind als die äußeren, da die Seele an Adel alle äußere Subjecte übersteigt, und daher aus jenen eine wahrere Erkenntniß Gottes gewonnen werden kann, als aus den äußeren. Daher ist jeder Mystiker, wenn er auch in allem übrigen der größte Idiot wäre, schon durch seine innere Erfahrung ein Philosoph. Das Princip der mystischen Philosophie ist die innere Erfahrung, welche man nur durch Glauben von denjenigen, die in diesem Zustande sich befinden, wissen kann. Dieses findet aber auch bei andern Wissenschaften, die gelehrt werden, Statt, deren Principe die Wenigsten aus eigner Anschauung

110) Gerson *Considerationes de mystica theologia.* T. III. Considerat. II. Theologia mystica innititur ad sui doctrinam experientiis habitis ad intra in cordibus animarum devotarum. — Concors est omnium doctorum sententia, quod theologia mystica procedit per abnegationes, ut quod Deus non est leo, bos, lapis etc. Quis autem diceret, quod theologia mystica solam abnegationem consectetur, nihil relinquens de Deo positive cognitum vel expertum. Et sane cum anima non nihil operetur et non nihil patiatur in tali statu constituta, ut aliquid experiatur necesse est. Illa autem experientia, quae intrinsecus habetur, nequit ad cognitionem intuitivam vel immediatam deduci illorum, qui talium inexperti sunt.

schauung nehmen. Es ist hier auch weniger Gefahr, daß diese frommen Menschen sich in ihrer innern Erfahrung irren, oder andere täuschen werden. Vielmehr überzeugt uns die Erfahrung, daß man nicht selten dadurch, daß man von Etwas, das man erst andern blos glaubte, hinterher durch eigne Erfahrung Gewißheit erhielt. Indessen gibt Gerson zu, daß das innere Erfahrene nicht so, wie es wahrgenommen worden, in Worte gefaßt, und mit Klarheit Andern bekannt gemacht werden kann, besonders wenn die Seele in dem Zustande des Affects ist [111]).

Das Wesen der mystischen Theologie kann nicht deutlich eingesehen werden, ohne gründliche Erkenntniß der Seele und der verschiedenen in ihr begründeten Wirkungsarten. Gerson unterscheidet das Erkenntniß- und das Begehrungsvermögen. In jedem unterscheidet er wieder drei untergeordnete Vermögen. Erstens das einfache Denkvermögen (intelligentia simplex), oder dasjenige Vermögen, welches unmittelbar von Gott ein natürliches Licht empfängt, in welchem und durch welches die ersten Principien (als von jedem Dinge ist entweder eine Bejahung oder eine Verneinung möglich; das Ganze ist größer, als sein Theil; das Geistige ist, wenn alles Uebrige gleich ist, edler als das Körperliche, wenn der Mensch denkt, so lebt er;) als wahr und gewiß erkannt werden, sobald als man die Ausdrücke versteht. Dieses Licht ist entweder, wie Einige glauben, eine der Seele angeborne Anlage (dispositio) zu den Principien, oder was wahrscheinlicher ist, die Seele selbst als ein existirendes Licht geistiger Natur, welches von dem unendlichen

111) Gerson *Considerat. VI.* Operationes interiores praesertim in affectu non ita clare proferuntur, nec ita possunt scriptis tradi sicut sentiuntur.

chen Lichte der ersten Intelligenz oder der Gottheit abgeleitet ist [112]). Zweitens, die Vernunft ist das Erkenntnißvermögen, welches aus den Prämissen Schlußsätze ableitet, aus dem Sinnlichen das Unsinnliche erkennet, ohne in seiner Thätigkeit eines Organs zu bedürfen. Drittens, das sinnliche Erkenntnißvermögen (Sensualität oder Animalität), welches zur Erkenntniß sinnlicher Gegenstände eines körperlichen sowohl äußern, als innern Organs bedarf. Jedem dieser Erkenntnißvermögen entspricht ein Begehrungs- und Gefühlsvermögen (virtus affectiva), denn sobald eines derselben das ihm Angemessene erkennet, so empfindet die Seele ein Wohlgefallen, so wie bei dem Gegentheil ein Mißfallen und Abscheu. Erstens die Synderesis oder das Begehrungsvermögen, welches unmittelbar von Gott eine gewisse Hinneigung zu dem höchsten Gut und Endzweck, der Erkenntniß des einfachen Denkvermögens gemäß, empfängt. Die Synderesis kann nicht die ersten Principe des Sittlichen nicht wollen, positive, sobald als sie ihr durch die Denkkraft vorgehalten worden sind; ob sie dieselben negative nicht wollen, d. h. unentschieden bleiben könne, ist eine andere Frage, welche die gemeine Meinung bejahet. Man nennt auch die Synderesis, die praktische Fertigkeit der Principe, den Funken der Intelligenz,

112) Gerson *Consid.* X. Intelligentia simplex est vis animae cognitiva suscipiens immediate a Deo naturalem quandam lucem, in qua et per quam principia prima cognoscuntur esse vera et certissima terminis apprehensis. — Qualis vero sit illa lux naturalis dici potest probabiliter, aut quod est aliqua dispositio connaturalis et concreata animae, quam aliqui vocare videntur habitum principiorum, vel probabilius, quod est ipsamet anima existens lux quaedam intellectualis naturae, derivata ab infinita luce primae intelligentiae, quae Deus est.

genz, durch welchen ein vernünftiges Wesen zur Liebe des Guten erwärmet und gehoben wird, den natürlichen Trieb zum Guten, das Höchste der Vernunft, den unvertilgbaren Instinct, den höchsten Himmel in der Begehrungskraft [113]). Zweitens, das vernünftige, und drittens das sinnliche Begehrungsvermögen, wovon jenes durch die Erkenntniß der Vernunft, dieses durch die sinnliche Erkenntniß unmittelbar in Bewegung gesetzt wird.

Nachdem Gerson die Bemerkung gemacht hat, daß jedes von diesen sechs Vermögen ein Licht und einer Erleuchtung empfänglich ist, daß wie Licht und Wärme verbunden sind in der Sonne, so auch hier Erkenntniß und für den Gegenstand erwärmende Liebe, daß das Licht eines jeden dieser Vermögen nicht gleich rein, und der Erleuchtung fähig ist, daß diese sechs geistigen Spiegel nicht immer rein bleiben und helle Lichtstrahlen von sich geben, sondern auch Rauch, wodurch sie verfinstert und verderbt werden, so gehet er zu der nähern Betrachtung der Contemplation fort, worüber er aber wenig Eigenthümliches hat, sondern hauptsächlich die Gedanken des Richard von Sanct Victor, zuweilen mit guten psychologischen Bemerkungen erläutert, wiedergibt. Die Contempla-

113) Gerson *Consider.* XIV. Synderesis est vis animae appetitiva suscipiens immediate a Deo naturalem quandam inclinationem ad bonum, per quam trahitur insequi motionem boni ex apprehensione simplicis intelligentiae praesentati. Quemadmodum simplex intelligentia non potest dissentire talibus veritatibus agnitione habita, quid termini significent, ita non potest synderesis nolle positive principia prima moralium, dum sibi per intelligentiam ostensa sunt. Utrum vero possit ea non velle, hoc est in suspenso se tenere, communis opinio affirmativam tenet partem.

templation kann nicht durch die Imagination, auch nicht durch die Vernunft allein gewonnen werden, denn sie erhebt sich durch die reine Intelligenz zur Erkenntniß des Ewigen und Immateriellen, welches keines Bildes der Imagination empfänglich ist. Es ist also Thorheit, die Contemplation durch die Imagination allein zu suchen; sie kann selbst durch die Vernunft allein nur unvollkommen erreicht werden; aber beide Kräfte der Seele unterstützen die Contemplation, wenn sie sich innerhalb ihrer Schranken halten. Will aber Jemand beide überschreiten, so wird er ein Phantast, und verfällt in Wahnsinn und Irrthümer. So gehet es denen, welche Männer, die in dem abstracten Denken eine Höhe errungen haben, zu erreichen streben, aber nicht Maß zu halten wissen, oder ohne Beurtheilung und Kenntniß ihrer subjectiven Kräfte verfahren. Sie gewinnen aus diesem vergeblichen Streben nichts, als Einbildungen und Irrthümer, und so sehr sie die Worte der erhabenen Lehrer festzuhalten scheinen, so ist es doch nichts weiter, als ein Schall ohne Geist und Sinn [114].

Die mystische Theologie ist der speculativen oder symbolischen (er nennt diese auch zuweilen Contemplation) vorzuziehen, in so fern Wohlgefallen, Liebe, und der Wille etwas Vollkommneres ist, als die Erkenntniß, der Glaube und der Verstand. Beide haben zwar das mit einander gemein, daß sie beide die Erkenntniß Gottes zum Gegenstande haben, daß sie beide auf dem oberen Vermögen der Seele, nicht auf dem Sinn und der Einbildungskraft beruhen; aber sie unterscheiden sich wieder in sehr vielen Punkten. Der erste Unterschied betrifft das Subject. Die speculative Theologie bezieht sich auf das obere Erkenntnißvermögen, welches das Wahre zum Gegen-

114) Gerson *Consider.* XXV.

Gegenstande hat, die mystische auf das obere Begehrungsvermögen, dessen Object das Gute ist. Der zweite Unterschied entspringt aus der verschiedenen Art, Erkenntniß Gottes zu erwerben. Die Scholastische bedient sich der Schlüsse, so wie in den Naturwissenschaften. Es gehört großer Eifer und Uebung dazu, um mit den Worten die bestimmten deutlichen Begriffe zu verbinden, wenn nicht eine Buchstabentheologie (literatoria) daraus entstehen soll. Indessen gibt es Lehrer, welche blos mit den körperlichen Ohren theologisiren, gleich den Kindern und Papageien, ohne Einsicht von dem, worüber sie sprechen. Die Schule für diese Art der Theologie ist eine Schule des Verstandes. Die mystische Theologie wird dagegen durch die Schule der Religion und Liebe erworben, durch eifriges Bestreben in den sittlichen, theologischen und seligmachenden Tugenden, welche die Seele reinigen, erleuchten, vollkommen machen. Hierzu bedarf es keiner großen Gelehrsamkeit aus den Büchern, noch einer ausgebreiteten Wissenschaft [115]. Der dritte Unterschied bezieht sich auf den sittlichen Zustand. Die speculative Theologie kann dem Laster dienen, die mystische aber nicht, als nur etwa zufälliger Weise durch einen Mißbrauch des Glaubens und der Hoff-

115) Gerson *Consider.* XXX. Mystica vero theologia, sicut non versatur in tali cognitione literatoria, sic non habet necessariam talem scholam, quae schola intellectus dici potest, sed acquiritur per scholam affectus et per exercitium vehemens moralium virtutum disponentium animam ad purgationem, et in theologicis illuminantibus eam, et in beatificis virtutibus eam perficientibus proportionabiliter ad tres actus hierarchicos, qui sunt purgare, illuminare et perficere. Et haec quidem schola potest dici schola religionis vel amoris, sicut intellectus dicendus est schola scientiae vel cognitionis.

Hoffnung. Vierter Unterschied. Durch die mystische Theologie gelangen wir zu Gott, und in Gott zur festen Ruhe, indem wir von dem unruhigen Meere der sinnlichen Wünsche und Begierden an dem festen Ufer der Ewigkeit landen. Die Speculation macht nie zufrieden, sondern vielmehr unzufrieden. Das Auge und das Ohr wird durch Hören und Sehen nie gesättiget. Die Untersuchung des Wahren ist nur ein nüchternes und Hunger erregendes Verlangen. Die größten Philosophen wurden nach allen ihren Untersuchungen nicht befriediget, sondern nur mit Ueberdruß erfüllt, und erklärten, daß sie sonst nichts als ihr Nichtwissen wüßten. Das Resultat von allem Anstrengen war also nichts, als eine leere Eitelkeit. Die Speculation kann auch nie in den ruhigen Hafen der Ewigkeit einlaufen, denn sie strebt mehr die erkannte Sache an sich zu ziehen und sich zu verähnlichen, als sich der Sache anzunähern.

Man siehet, wie dieser geistreiche und aufgeklärte Theologe die Divergenzen der Speculation und der Mystik, die zwei verschiedenen Richtungen des Mittelalters in diesen Betrachtungen mit Klarheit entwickelt, und warum er der Mystik den Vorzug vor der Speculation einräumt. Es war eines Theils die Nichtigkeit und Grundlosigkeit der Speculation, welche durch den überhand nehmenden Empirismus auffallender wurde, andern Theils das innige Bewußtseyn von einem höheren und nothwendigen Zweck und Streben der Vernunft, dem sittlichen Handeln, welchem selbst alles Streben nach Erkenntniß untergeordnet werden muß, weil ihm ein unbedingter Werth zukommt. Es macht dem Geiste und dem Charakter des Gerson Ehre, daß er Tugend höher schätzte, als alle Gelehrsamkeit, und diese für nichtig und eitel erklärte, weil sie den Menschen nicht besser macht, ja selbst sein wirksames Streben nach sittlicher

Vollkommenheit hindert. Seine Anpreisung der Mystik und sein Versuch, durch die Hervorhebung derselben den Geist des Zeitalters zu reformiren, kann aber dennoch nicht dem Tadel der Einseitigkeit entgehen. Denn sie ist ja, wie er selbst gestehen mußte, ohne Aufklärung der Vernunft, ohne deutlich erkannte Grundsätze, blind, und eine Verirrung in leere Träume der Phantasie, welche den Menschen eben so sehr, als die Speculation, von dem Wege echter sittlicher Veredlung abführet. Man findet also in diesen Betrachtungen mehr eine klare Aufdeckung des Gebrechens und eines Bedürfnisses, als die deutliche Einsicht des wahren Mittels, welches demselben gründlich abhelfen konnte.

Noch weit weniger aber konnte der zweite Versuch einer Reform befriedigen, weil er anfangs zwar einen dem gewöhnlichen Verfahren der Schulphilosophie entgegensetzten Weg ankündigte, aber sich auf demselben nicht festhalten konnte, sondern sich fast ganz in den ersten verlor, und daher die Sachen ließ, wo sie gestanden hatten. Indessen verdient doch auch dieser, seines Mißlingens ungeachtet, Aufmerksamkeit, weil durch denselben manche neue Ansichten zum Vorschein kamen.

Wir wissen von dem Urheber desselben, dem Raymund von Sabunde, äußerst Weniges. Er war ein Spanier aus Barcelona, und lehrte nachher in der ersten Hälfte des funfzehnten Jahrhunderts die Medicin, die Philosophie und Theologie zu Toulouse. In dem Buche, welches ihn am berühmtesten gemacht hat, Liber creaturarum oder Theologia naturalis, sucht er auf einem bisher wenig betretenen Wege, nämlich aus der Natur, die Wahrheiten der Religion, und insbesondere der christlichen, unumstößlich zu beweisen, nicht aus Begriffen, sondern aus der Betrachtung der Natur die Ueberzeugung von den theoretischen und praktischen Wahrheiten, die dem Menschen zu wissen nothwendig sind,

mit vollkommener Gewißheit, die keinen Zweifel übrig läßt, herzuleiten. Er umfaßte nicht allein die Wahrheiten der Vernunftreligion, sondern auch die Lehrsätze der christlichen Kirche, auch selbst diejenigen, die mit Widerspruch durch die hierarchische Kirchengewalt waren festgesetzt worden, jedoch nicht allein der Glaubenslehre, sondern auch der Sittenlehre, was seiner Denkungsart große Ehre macht. Er legt seinem Buche einen großen Werth bei, weil der Mensch durch dasselbe erkennt, was ihm zu wissen nothwendig ist, nämlich sich selbst und seinen Schöpfer, was er diesem und sich selbst schuldig ist, was zu seinem ewigen Heil dienet; weil der ganze Inhalt der heiligen Schrift durch diese Wissenschaft mit untrüglicher Gewißheit erkannt wird; weil alle Fragen, die sich auf des Menschen Natur und auf die Gottheit beziehen, durch sie ohne Schwierigkeit beantwortet werden können; weil sie nicht allein dem Menschen die nothwendigen Kenntnisse gewähret, sondern auch einen wirksamen Einfluß auf den Willen hat, und mit Liebe und Freude zum Handeln erfüllt. Diese Wissenschaft ist das Alphabet aller Erkenntniß, das allen Büchern, auch der Bibel, zum Grunde liegt, und das Licht aller Wissenschaften. Daher leuchtet die Nothwendigkeit derselben ein. Sie setzt ferner keine Kunst und Wissenschaft, nicht Grammatik und Logik, nicht Physik und Metaphysik voraus, weil sie die dem Menschen unentbehrliche, ursprünglich allen gemeinsame Wissenschaft, welche ihn die Selbsterkenntniß lehret, enthält, nämlich wozu und von wem er gebildet worden, worin sein Gutes und Böses bestehe, was er thun soll, wozu und wem er verpflichtet ist. Wer diese Wissenschaft hat, besitzt den Grund und die Wurzel aller Wahrheit. Alle Wissenschaften werden durch diese zu einem guten Zweck, zur echten menschlichen Wahrheit und Brauchbarkeit bestimmt, geordnet, geleitet. Ohne diese sind alle Wissenschaften nutzlos und

bloße

bloße Eitelkeit. Denn was hilft es dem Menschen, alles zu wissen, wenn er nicht weiß, woher er kommt, wohin er gehet, und auf welcher Stelle er stehet [116]). Diese Wissenschaft gründet sich auf Schlüsse aus untrüglichen und unwidersprechlichen Gründen, nämlich aus dem, was jedem Menschen durch die Erfahrung, sowohl äußere als innere, vollkommen gewiß ist. Eben daher scheint sie aber auch anfänglich ohne Werth zu seyn; denn sie fängt von geringen Dingen an, die Jeder geringschätzt. Allein sie belohnt mit dem edelsten und unendlich schätzbaren Gute, der Erkenntniß Gottes und des Menschen, indem sie von dem Niedrigsten zu dem Erhabensten aufsteigt. Daher kann man in einem Monate durch diese Wissenschaft mehr lernen, als durch ein hundertjähriges Studium der Lehrer. Daher citirt sie auch weder Lehrer, noch die heilige Schrift, weil sie die letzte bestätiget, feste Ueberzeugung von ihren Lehren gibt, und daher in Beziehung auf den Menschen derselben vorausgehet.

Der Mensch hat zwei Bücher von Gott erhalten, das Buch der gesammten Schöpfung oder der Natur,

116) Raym. de Sabunde *Theologia naturalis.* Prologus. Qui habet istam scientiam, habet fundamentum et radicem omnis veritatis. — Ista scientia nulla alia indiget scientia neque arte. Non enim praesupponit Grammaticam atque Logicam, neque aliquam de liberalibus scientiis sive artibus, nec Physicam neque Metaphysicam, quia ista est prima et homini necessaria, et ordinat omnes alias ad bonum finem, et ad veram hominum veritatem et utilitatem. Quia ista scientia docet hominem cognoscere seipsum, et propter quid factus sit, et a quo factus sit; quid est bonum suum et quid malum suum; quid debet facere, et ad quid est obligatus et cui ipse obligatur. Et nisi homo cognoscat omnia ista, quid proficiunt aliae scientiae?

Natur, und das Buch der heiligen Schrift. Das erste wurde dem Menschen ursprünglich bei der Schöpfung gegeben. Denn jedes Geschöpf ist ein durch Gottes Finger geschriebener Buchstabe, welcher eine Erkenntniß in sich schließt. Aus diesen Buchstaben zusammen genommen entsteht das Buch der Natur, in welchem auch der Mensch begriffen ist, und dieses enthält die den Menschen unentbehrlichen Erkenntnisse. Das zweite Buch wurde dem zweiten Menschen, als ihm das erste mangelhaft war, weil er erblindet war, und in dem ersten nicht mehr alles lesen konnte, gegeben. Das erste Buch ist allgemein für alle; das zweite nicht, weil nur die Geistlichen in demselben lesen können. Das erste kann nicht vertilgt, nicht verfälscht, noch falsch ausgelegt werden; die Ketzer selbst können es nicht unrichtig verstehen; es kann in demselben Niemand ein Ketzer werden. Aber bei dem zweiten ist Verfälschung, unrichtiges Verstehen und falsche Auslegung möglich. Indessen kommen doch beide von einem und demselben Urheber, das eine auf dem natürlichen, das zweite auf dem übernatürlichen Wege; daher stimmen sie überein, und keines widerspricht dem andern. Von Natur ist kein Mensch im Besitz einer Wissenschaft, aber durch seine vernünftige Natur hat er Fähigkeit und Anlage zur Erkenntniß. Sollte diese Anlage nicht zwecklos seyn, so mußte die göttliche Weisheit ein Buch ihm in die Hände geben, in welchem Jeder für sich ohne Lehrmeister studiren, und die ihm unentbehrliche Erkenntniß und Weisheit finden könnte. Indessen kann doch kein Mensch in demselben lesen und weise werden, wenn er nicht von Gott erleuchtet und von der Erbsünde gereiniget worden. Daher konnte auch keiner von den heidnischen Philosophen ihrer Blindheit wegen die wahre Weisheit in demselben finden, ob sie gleich einige Wissenschaft, und zwar alle, die sie besaßen, aus demselben schöpften.

Gewiß

Gewiß Sabunde verdient Achtung und Bewunderung, daß er es wagte, die gewöhnliche Heerstraße zu verlassen, und die Wahrheit der Lehren des Christenthums und der Kirche nicht nach schulgerechter Weise durch Schlüsse aus abgezogenen Begriffen, welche nur den Gelehrten zugänglich sind, sondern auf einem andern Wege, der für jeden Menschen von gesundem Herzen und Verstande erreichbar ist, zu beweisen. Auch er fühlte, wie die meisten philosophischen Theologen des Mittelalters, das Bedürfniß eines Wissens aus der Vernunft, als der einzigen Bedingung, unter welcher eine Ueberzeugung von der Wahrheit der christlichen Lehre möglich ist; aber er suchte zugleich diese Aufgabe auf eine andere Weise zu lösen, welche die Klippen, die Gefahren, Abwege und die Entzweiungen der Schulphilosophie vermeiden sollte. Er suchte ein System von Vernunfterkenntnissen, durch welche der Mensch nicht allein gelehrter, sondern auch weiser werden, und die Bedürfnisse der Schule und des Lebens harmonisch vereinigen könnte. Gleich dem Sokrates ging er von der Idee einer Erkenntniß aus, welche den Menschen mit seiner Bestimmung vertraut macht, und daher für jeden Menschen unentbehrlich nothwendig ist, ihn nicht durch Speculation aus sich herausführt, sondern ihn in sein Inneres, in sein Selbstbewußtseyn hineinführt. Hätte er diese Idee festgehalten, er würde Epoche gemacht haben. Allein die Neuheit derselben, die lange Gewohnheit der speculativen Betrachtungsweise, die Schwierigkeit, mit Vergessung alles Erkannten und Angenommenen, diesen neuen Gesichtspunkt in klarem Bewußtseyn zu erhalten, und nicht mit Vorurtheilen von dem, was man zu finden wünscht, erfüllt, sich auf den Untersuchungsweg zu begeben, müssen diesen Denker entschuldigen, daß er nicht geleistet, was er versprochen hatte, daß er sich von Inconsequenzen, und vorzüglich von dem Fehler des Erschleichens nicht frei gehalten hat.

Schon

Schon in der Ankündigung seines Vorhabens und in der vorläufigen Beschreibung der natürlichen Theologie, deren Uebertriebenes auf die Rechnung seines großen Interesse kommt, findet sich eine Spur dieser Mängel. Indem er z. B. als Naturalist die Erkenntniß aus dem Buche der Natur der Erkenntniß der offenbarten Wahrheiten vorsetzt, fordert er doch auf der andern Seite wieder eine göttliche Erleuchtung, um in dem Buche der Natur lesen und Wahrheit finden zu können, wodurch er wieder zum Theil aufhebt, was er von beiden Erkenntnißquellen gesagt hatte. Es offenbaret sich in dem Ganzen eine unvollständige und einseitige Ansicht von dem Wissen und dem Grunde desselben, indem er als ein Empirist nur auf Erfahrung und Zeugnisse die Gewißheit aller Erkenntniß gründet. Die vorausgesetzte Identität des Buchs der Natur und der Bibel verführte ihn zu dem vergeblichen Versuche, auch die Dogmen der Kirche, wie die Menschwerdung Jesu, die Dreieinigkeit, die Sacramente, aus der Naturkenntniß abzuleiten. Es sollte nach seiner Absicht seine Naturtheologie weder Logik noch Metaphysik enthalten oder voraussetzen, um als selbstständige Wissenschaft von allen andern unabhängig zu erscheinen, und doch ist sie voll von logischen und metaphysischen Sätzen und Hypothesen, die er theils als gegeben voraussetzt, oder sie als Resultate der Beobachtungen aus der Natur aufstellt, und daher wieder eine Rechtfertigung aus höheren Grundsätzen erfordern, so daß diese Behauptung, die überhaupt in dem strengen Sinne unmöglich ist, auch beziehungsweise auf die gangbare Logik und Metaphysik nur halb wahr ist. Ueberhaupt verdient mehr die Idee, als die Ausführung, Aufmerksamkeit, und in der Ausführung ist mehr das Einzelne, als das Ganze, mehr die Hinweisung auf die Natur, auf Beobachtung, auf das Bewußtseyn, als einer Quelle der Erkenntniß, als die Benutzung derselben,

selben, mehr die Bemerkung des philosophischen Stoffes, als die Deduction desselben, dasjenige, was das meiste Interesse auf sich ziehet.

Die Grundlage dieser Naturtheologie bestehet in folgenden Sätzen.

Der Mensch strebt von Natur nach Gewißheit und Evidenz, und findet nicht eher Befriedigung, bis er den höchsten Grad der Gewißheit erreicht hat. Der Grund der Gewißheit und ihrer Grade liegt in der Beweiskraft und Gewißheit der Zeugnisse und Zeugen. Je gewisser, untrüglicher und näher die Zeugen sind, desto größer ist der Grad der Gewißheit dessen, was man von ihnen weiß. Der Mensch ist sich selbst das nächste Wesen; was er von sich und durch sich selbst weiß, das ist ihm die gewisseste, edelste und nützlichste Erkenntniß; nur durch diese allein kann er seinen Werth, seine Natur und seine natürliche Schönheit erkennen. Der Mensch ist aber auch sich selbst ein Fremdling, und muß zur Einkehrung in sich selbst gebracht werden. Die feste unveränderliche Stufe, der sichere Weg dazu ist die Totalität der Geschöpfe. Denn hier gibt es niedere und höhere, unvollkommnere und vollkommnere, unedlere und edlere Dinge, welche die Staffeln bilden, auf denen sich der Mensch zur Selbsterkenntniß erheben kann. Dazu gehört zweierlei, nämlich die Betrachtung der Stufenleiter der Dinge, und dann eine Vergleichung des Menschen mit allen übrigen Dingen, über die er erhaben ist, in Rücksicht auf Uebereinstimmung und Verschiedenheit. Durch diesen Weg steigt er auf zu sich selbst, und von Erkenntniß dessen, was er ist, zur Erkenntniß Gottes [117].

Es

117) Raym. de Sabunde Art. 1.

Es gibt vier allgemeine Stufen in den Wesen der Dinge. Einige Dinge sind blos, ohne Leben, Empfinden, Denken, Unterscheiden und Wollen. Andere sind und leben. Andere sind, leben und empfinden. Andere endlich sind, leben, empfinden und denken. Es gibt in der Wirklichkeit nur diese vier Stufen mit unzähligen Graden und Modificationen, denn das Denken begreift das Unterscheiden und das freie Wollen unter sich. Auf dieser letzten vierten Stufe befindet sich der Mensch, seinem Wesen kann nichts weiter hinzugefügt werden; denn über Vernunft und freien Willen gibt es nichts Höheres, Edleres, Würdigeres. Alles, was die Dinge auf den drei niederen Stufen haben, besitzt der Mensch, aber nicht einzeln und getrennt, sondern in harmonischer Vereinigung. Da nun der Mensch sich das Alles, was er hat, so wenig, als einem andern Dinge sein Wesen gegeben hat, so folgt daraus, daß ein und derselbe Herr und Künstler alles geordnet, abgemessen und begränzt hat. Nichts kann sich selbst begränzen und abmessen, es muß also ein höheres Wesen geben, welches allen wirklichen Dingen ihr Maß und ihren Grad angewiesen hat, und alle auf der unveränderlichen Stufe ihres Wesens erhält.

So gehet Sabunde, nachdem er kaum den vorher bestimmten Weg der Untersuchung betreten hat, sehr rasch zu dem Ziele fort. Gottes Daseyn, Einheit, Unendlichkeit, wird aus jener Vergleichung gefolgert, scheinbar aus bloßen Wahrnehmungen, aber beim Lichte besehen durch lauter Schlüsse, die nur unter einer einfachen populären Sprache versteckt sind. So wird die Einheit Gottes daraus gefolgert, daß alles nach Einheit strebt, daß dieses Streben besser ist, als das Gegentheil, denn es sey so viel, als nach dem Seyn und nach

Vollkommenheit streben [118]). Die Gottheit vereiniget in sich alle Arten des Seyns, es kommt ihr das bloße Seyn, das Leben, Empfinden, Denken und freier Wille zu, und zwar ohne Maß und Beschränkung. Denn da er diese Grade des Seyns nicht von einem Andern empfangen hat, so war auch Nichts vorhanden, das sie in ihm beschränkte [119]). Indem Sabunde die vier Prädicate der Gottheit, das Seyn, Leben, Empfinden und Denken, noch näher bestimmt, verfährt er nach bloßen Begriffen, und stellt daher eine ontologische Theologie auf. Er gehet dabei von dem Begriffe des Seyns, als der Wurzel und dem Fundament aller realen Prädicate, aus. In dem Seyn Gottes ist keine Vielheit und Verschiedenheit; es ist einfach und daher ist Gott selbst sein Seyn, es ist unendlich und unveränderlich. Diese Prädicate müssen aber bewiesen werden, und zu dem Beweis gehört eine Regel oder ein Grundsatz. Dieser Grundsatz ist ihm aber selbst wieder das zu Beweisende. Denn er sagt: das Fundament, worauf sich alle

118) Raym. de Sabunde T. IV. Sed melius et fortius et dignius est tendere ad unitatem, quam ad diversitatem, et ad unum, quam ad plura, quia tendere ad unitatem et ad unum est tendere ad esse, ad bonum, ad fortitudinem et ad conservationem. Sed ire et tendere ad diversitatem et pluralitatem est ire ad non esse, ad malum et ad divisionem, ad debilitatem et ad destructionem.

119) Ibid. T. VIII. Et quia ipse a nullo recipit ista, quia nihil est supra ipsum, a quo reciperet ista, ergo habet omnia ista sine mensura et sine termino et sine limitatione. Quis enim limitasset vel mensurasset sibi, cum a nullo habeat, nec etiam ipsemet sibi mensuravit, quia ipsemet non dedit sibi esse, nec vivere, nec sentire, etiam quia tunc aliquando ea non habuisset, et sic aliquando non fuisset.

alle Prädicate gründen, woraus sie bewiesen werden, ist, daß Gottes Seyn nicht von einem Andern, auch nicht von sich selbst empfangen, und daher das ursprüngliche Seyn ist, woraus ein anderer Hauptsatz folgt, daß Gottes Seyn unendlich weit von dem Nichtseyn und dem Nichts absteht, und das Nichtseyn durchaus verbannet, daß das Nichtseyn und das Nichts gar nichts gegen sein Seyn vermögen [120]. Daher ist Gott nothwendig und ewig; in ihm ist jede Realität ohne allen Mangel; er ist die unendliche Quelle alles Seyns. Denn es fehlt ihm kein Seyn. Darin ist der Mensch und jedes Geschöpf von Gott verschieden, daß es nicht alles Seyn hat, nicht alles ist, was andere Dinge sind, und ein so vielfältiges Nichtseyn hat, als es von ihm ausgeschlossene Dinge gibt, also nicht alles Nichtseyn von sich weist. Aber das Seyn Gottes hat in sich alles Seyn der Erde, des Wassers, der Luft, des Feuers, das Seyn von allen vier Stufen, weil ihm kein

120) Ibid. T. XIII. Primum autem fundamentum et prima radix est, quod ipsum esse non est acceptum ab aliquo, nec a seipso, et ideo est primum esse. Et exinde sequitur omne, quod dictum est de ipso. Item ad istud fundamentum, scil. quod esse Dei non est acceptum et est primum esse, sequitur unum aliud, scil. quod esse Dei in infinitum elongatur a non esse et ab ipso nihil, et fugat totaliter ipsum non esse. — Unde quia ipsum esse Dei non est acceptum ab aliquo, ideo sequitur, quod est simplicissimum et sine partibus; et exinde sequitur, quod esse Dei est ipsemet Deus, et quod Deus est ipsemet esse; et exinde sequitur, quod elongatur in infinitum a non esse et fugat totaliter ipsum non esse et nihil et quod non esse et nihil nullum posse habent contra ipsum, et exinde tunc concluduntur omnia.

kein Seyn fehlet, und daher das allumfassende Seyn von Allem ist [121]).

Alle Geschöpfe haben ein doppeltes Seyn, eins in ihrer eignen Natur, eins in dem Seyn Gottes, so wie ein Haus in seiner eignen Natur und in dem Verstande des Künstlers ist. Jenes ist das sichtbare, dieses das unsichtbare Seyn. Kein Ding ist nach seiner eigenthümlichen Natur in Gott, denn damit streitet die Einfachheit und Unveränderlichkeit Gottes. Da indessen Gottes Seyn alles Seyn und außer demselben kein Seyn ist, so muß es noch ein anderes Seyn außer jenem geben, nach welchem alle Dinge in Gott sind, so wie das Haus in dem Verstande des Künstlers. Das eigenthümliche Seyn der Dinge muß indessen doch auch von Gott kommen, weil außer Gott kein Seyn ist, und da es nicht in Gottes Seyn ist, von demselben entspringen; und weil Gottes Seyn einfach und untheilbar ist, so kann es nicht von demselben abgebrochen und hergenommen, sondern von Gottes Seyn aus dem Nichtseyn, d. i. aus Nichts hervorgebracht seyn. Es gibt also ein doppeltes Seyn, ein ursprüngliches und ein hervorgebrachtes, das Seyn Gottes und das Seyn der Welt [122]). Vor dem ersten Seyn ging kein

121) Ibid. T. XIV. Et quia esse Dei fugat a se omne non esse, ideo habet necessario omne esse. Et per consequens sequitur, quod esse Dei habet in se esse terrae, esse aquae, aëris et ignis et esse omnium quatuor graduum et omnium quae continentur in ipsis gradibus, quia nullum esse Dei deficit. Et ideo esse Dei est universale omnium.

122) Ibid. Tit. XIV. XV. Et quia esse Dei fugat omne non esse ideo, nullum esse potest esse extra ipsum. Et cum creaturae habeant proprium esse reale distinctum et separatum ab esse Dei, ergo illud esse reale non est in Deo. Et dicen-

kein Nichtseyn, vor dem zweiten ging ein Nichtseyn vorher. Es gibt daher auch zwei Nichtseyn und Nichts, das eine ist entgegengesetzt dem ewigen, das andere, dem entstandenen Seyn. Mit nicht weniger Scharfsinn und Klarheit entwickelt Sabunde die Verhältnisse dieser beiden Arten des Seyns und des Nichtseyns, der Welt zu Gott, und leitet daraus die Folgesätze ab, daß Gott die Welt aus Nichts in der Zeit, nicht von Ewigkeit als höchster Künstler zu einem Zwecke hervorgebracht hat, und daß dieser Zweck nicht etwa ein Bedürfniß, sondern die Offenbarung der höchsten Güte, welche ihr Seyn und Wesen, so weit es mittheilbar war, ohne eigne Verringerung, außer sich mittheilen wollte, und darum das aus dem Nichts hervorgebrachte Seyn mit dem unveränderlichen Seyn vereinigte [123]). Man siehet hieraus, daß Sabunde

dicendum, quod esse tale reale rerum omnium necessarium est in Deo: non quidem quod sit idem esse Dei, sed necesse est, quod veniat ab esse Dei et oriatur ab esse ipsius Dei totaliter. Quia esse Dei est primum, et non acceptum neque inceptum, ergo necesse est, quod omne aliud esse oriatur ab isto esse et pullulet ab isto esse tanquam a radice. Et quia esse Dei est indivisibile, summe simplex, ideo tale esse rerum impossibile est, quod sit decisum aut sumtum ab esse Dei, quod est infrangibile. Ergo necesse est, quod fit et venit de non esse et de nihilo, postquam non potest venire de esse, quod est Deus. Et quia non esse et nihil non possunt producere aliquid, ergo necesse est, quod esse primum produxerit omne aliud esse reale de non esse et de nihil, unde solum esse potest producere esse, sic ut ignis ignem et simile suum simile.

123) Ibid. Tit. XX. Dicendum est quod Deus non fecit mundum ita, quod ipse indigeret mundo, nec ipso esse producto de non esse, sed ut ipsum esse perfectissimum et indeficiens, quod est Deus, sine

bunde den Charakter seines Zeitalters nicht ganz verläugnet; daß er, wie die Scholastiker, den Begriffen ein objectives Seyn gibt, und das Denken mit dem Erkennen verwechselt. Er ist nicht weniger ein Vernunftkünstler, wenn es darauf ankommt, gewisse Sätze, von deren Wahrheit er vorher überzeugt war, scheinbar zu beweisen. Zum Beispiel mag die Deduction der Dreieinigkeit dienen, von der wir hier nur einen Theil, der die Zeugung des Sohnes Gottes zum Gegenstande hat, darstellen wollen. Der Mensch hat ein doppeltes Productionsvermögen, ein künstlerisches und ein natürliches. Er kann als Künstler ein Haus aus einer fremden Materie, aber auch seines Gleichen nicht als Künstler noch aus einer fremden Materie, sondern aus seiner Natur hervorbringen. Wenn Gott als das ewige Seyn aus Nichts die Welt hervorbringt, so ist dieses ein künstlerisches Produciren. Sollte nun bei Gott nicht auch die zweite Art, die natürliche Production, welche weit vortrefflicher ist, durch welche er nicht aus einer fremden Materie, sondern aus seinem Wesen, nicht etwas von ihm Verschiedenes, sondern sich selbst, d. i. Gott hervorbringt, Statt finden? Sie muß Gott nothwendig zukommen; denn die Hervorbringung, welche Gott als Gott zukommt, kommt ihm mehr zu, als diejenige, die ihm

sine sui diminutione, communicabile alteri extra se daret communicando se ipsum. Et ideo produxit ipsum esse novum de nihilo, ut istud esse creatum participaret illud aeternum esse, non quidem, quod unum esse mutaretur in aliud esse, quia hoc esset impossibile, sed ipsum esse de nihilo productum uniretur ipsi esse immutabili, ut perficeretur in eo, ut sc. essent ibi duo bona, sc. ipsum esse productum, et ipsa communicatio vel unio, seu participatio ipsius esse excellentissimi et optimi, ut sic manifestaretur sua liberalitas.

ihm als Künstler zukommt. Diejenige Production, wodurch Gott von Gott aus dem eigenthümlichen Seyn Gottes hervorgebracht wird, kommt ihm natürlich als Gott, und diejenige, wodurch die Welt aus Nichts hervorgebracht wird, kommt ihm als Künstler zu. Da nun Gott nach seiner Allmacht beides hervorbringen kann, so folgt, daß die erste Art des Producirens ihm mehr zukommt. Sie ist die wesentliche, ursprüngliche, eigenthümliche innere, die andere die künstliche äußere. Da nun diese wirklich ist, so muß auch jene um so mehr wirklich seyn [124]). Der Mensch liebt mehr das aus sich Erzeugte, findet mehr Wohlgefallen daran, als an seinen Kunstwerken, und will daher lieber auf jene als auf diese Art hervorbringen. Daraus folgt, daß wenn Gott eine Welt

124) Ibid. Tit. XLVI. XLVII. Quod autem in Deo sit productio de sua propria natura de necessitate et non possit aliter esse, ostenditur multis rationibus et hoc comparando artificialem ad naturalem. — Productio quae convenit Deo in quantum Deus est, magis est conveniens Deo, quam productio, quae convenit Deo in quantum artifex est. Sed productio qua producitur Deus de Deo et de proprio esse Dei, convenit Deo naturaliter in quantum Deus est, et productio qua producitur mundus de nihilo a Deo est conveniens Deo artificialiter in quantum artifex est. Sed cum potuit Deus utramque productionem fecisse, cum sit Deus omnipotens, sequitur, quod productio qua producitur Deus de Deo et de propria natura Dei, est magis conveniens Deo quam productio, qua producitur mundus de nihilo. Unde prima est connaturalis, radicalis, propria intrinseca, et alia est artificialis et extrinseca. Si ergo productio, quae minus convenit Deo, existat in re, et hoc in quantum Deus est, tunc illa, quae magis convenit Deo, maxime hoc, quia Deus est, maxime existet, quia illud quod magis Deo convenit, hoc prius existit.

Welt aus Nichts hervorbringen wollte, er noch mehr den Willen haben müßte, einen Gott aus seiner Natur hervorzubringen. Dieselbe Wahrheit erhellet auch daraus, daß Gott sich freuet, wenn er ihm ähnliche Geschöpfe hervorbringt, und desto größeren Gefallen an denselben hat, je ähnlicher dieselben sind; daß ihm ferner das Daseyn anderer Wesen, und die Verbindung (societas) mit denselben gefällt, (sonst hätte er keine Welt hervorgebracht); daß er ferner wirklich unendlich und von unendlicher Kraft ist, welche daher auch, wenn sie nicht müßig seyn soll, ein real unendliches Wesen hervorbringen muß, die Welt ist aber nicht unendlich, sondern nur ein Punkt gegen die Unendlichkeit Gottes. Wir übergehen die weitere Ausführung, in welcher er durch künstliches Drehen und Wenden der Begriffe zu überzeugen sucht, daß diese wesentliche Production von zweierlei Art ist, die eine durch den Verstand, die andere durch die Freiheit des Willens, daß durch die erste, welche natürlich und nothwendig ist, der Sohn als Ebenbild Gottes erzeugt wird, durch die zweite der heilige Geist als die Liebe, die aus dem Anschauen seiner selbst entspringt, vom Vater und Sohn ausgeht.

In dem ersten Theile der Naturtheologie, wo Sabunde von der ganzen Natur auf Gott schließt, legt er den Begriff des vollkommensten Wesens zum Grunde, und folgert daraus die Eigenschaften Gottes [125]). In dem zweiten Theile, wo aus der Betrachtung der eigenthüm-

125) Ibid. LXIII. Regula autem, quae radicatur in homine, est ista, quod Deus est quo nihil maius cogitari potest, vel Deus est maius, quod cogitari potest. — Quaecunque ergo potest homo cogitare meliora, nobiliora, illa potest Deo attribuere. Et in ista regula fundatur tota scientia et cognitio de Deo certissime.

thümlichen Vorzüge des Menschen, welche in dem Denken und in der Freiheit des Willens bestehen, die übrigen Wahrheiten der Religion abgeleitet werden sollen, bedurfte er, weil der erste nicht hinreichend war, eines andern Grundsatzes, der sich auf das Denken und Urtheilen, und zwar nicht der Form, sondern der Materie nach bezieht. Indem er bemerkt, daß das Bejahen und Verneinen die eigenthümliche Operation des Verstandes ist, daß wenn ein Satz bejahet worden, alles bejahet werden muß, was mit demselben in Zusammenhange stehet, daß daher das Urtheilen, zumal wenn es das Gute und Böse zum Gegenstande hat, eine bedenkliche Sache ist, daß es daher eine Kunst des Urtheilens geben muß, nach welcher der Mensch nicht blos de facto bejahet und verneint, sondern die Verbindlichkeit (Nothwendigkeit) beider Denkacte einsiehet, so schickt er sich an, das Fundament dieser Kunst, welches nichts anders ist, als ein Grundsatz für die materiale Wahrheit, aufzustellen. Jedes Ding muß und ist verpflichtet, alles was es hat, zu seinem Nutzen, zu seiner Wohlfahrt und zur Erhöhung derselben, so weit es möglich ist, zu gebrauchen, nicht aber gegen sich, zu seiner Zerstörung, zur Vernichtung seines Nutzens und seines Guten, es muß vielmehr seine Natur erhalten, erhöhen, veredeln, und was damit streitet, entfernen. Die Beobachtung der leblosen, unvernünftigen und vernünftigen Natur bestätiget diesen Grundsatz, als ein Naturgesetz. Da nun der Mensch Verstand und Willen besitzt, und sich dadurch von der übrigen Natur auszeichnet, so muß er und ist durch das Naturrecht verpflichtet, seinen Verstand und seinen Willen für sein Bestes und seinen Nutzen anzuwenden, d. h. so, daß er Lust und Freude, größere Hoffnung, Trost, Frieden, Ruhe und Zuversicht gewinne, allen Nachtheil, alles Böse, Mißvergnügen, Verzweif-

lung entferne [126]); er muß folglich dasjenige bejahen, glauben, annehmen, was mit seinem Nutzen, mit seiner Vollkommenheit und Vervollkommnung, Würde und Erhöhung derselben zusammenstimmt, alles was liebenswürdiger, wünschenswerther ist, als wahr annehmen, und das Gegentheil, als falsch verwerfen. Dieses muß der Mensch thun, wenn es auch eine Sache betrift, die er nicht einsiehet, und die daher falsch seyn könnte, weil er sonst feindselig gegen sich, unvernünftig, und gegen das Naturgesetz handeln würde, und er ist dadurch, daß er thut, was er soll, entschuldiget, wenn er auch irren sollte [127]). Hiervon wird die Anwendung auf mehrere Artikel des christlichen Glaubens, auf das Daseyn, die Einheit Gottes, die Erzeugung und Menschwerdung des Sohnes, die Schöpfung, die Auferstehung, die Unsterblichkeit gemacht.

Die

126) Ibid. Tit. LXVI. Ex isto fundamento firmissimo per omnes creaturas confirmato sequitur de necessitate, quod cum homo habeat intellectum et voluntatem ultra alia animalia, et per illam differt ab illis et est homo, quod debet, tenetur et obligatur de jure naturae uti suo intellectu et sua voluntate ad suum bonum et ad suam utilitatem, sc. ad suum gaudium et laetitiam, ad majorem spem, consolationem, pacem, quietem et confidentiam, et contra damnum, malum, tristitiam, desperationem et contra omnia adversa. Tit. LXVII.

127) Ibid. Tit. LXVII. Et si quis dicat, quare tu affirmas et credis illud, quod non intelligis, quia forsitan est falsum; ad hoc respondetur, quod excusatur per hoc, quia credit ad suum bonum et ad suam utilitatem, quia hoc tenetur facere naturaliter et de jure naturae, et qui facit secundum suam naturam, facit id quod debet, et qui facit id quod debet, excusatus est.

Die interessanteste Seite dieser Naturtheologie sind die Beobachtungen über den Menschen als handelndes, freies, vernünftiges Wesen. Sind auch die Reflexionen über die Freiheit und Sittlichkeit nicht alle neu, so sind sie doch reiner und unabhängiger von der Schulterminologie aufgefaßt. Die Anwendung, die Sabunde von denselben zur Ueberzeugung von den Wahrheiten der Religion macht, ist zwar nicht ganz neu, aber hat doch mehr das Gepräge der Originalität deswegen, weil vor ihm kein Denker so absichtlich diesen Weg betrat, und auf Vollständigkeit hinarbeitete. Offenbar haben diese Betrachtungen das größte Interesse, und man findet sich oft überrascht über die Gewalt der Ueberzeugung, die er auf dem praktischen Wege so natürlich und kunstlos zu erhalten wußte, die in dem ersten Theile bei seinen künstlich gedreheten Raisonnements fast immer außen bleibet. Wir wollen hier nur einiges von diesen Betrachtungen, welche zuweilen nahe an Kants Moraltheologie hinstreifen, auszeichnen.

Der Mensch hat freie Willkühr, wodurch er sich von allen Geschöpfen niederer Art unterscheidet, er kann daher frei wie ein Herr, nicht aus Zwang handeln, und vor dem Handeln überlegen, was er thun will. Alle Handlungen aus Freiheit machen daher eine besondere Klasse aus, denen die größte Würde und der höchste Adel zukommt. Dem Menschen kommt in Ansehung derselben Zurechnungsfähigkeit zu. Die freien Handlungen sind entweder lobenswürdig, achtungswürdig, oder tadelswürdig, verwerflich. Nach den Handlungen der Freiheit bleibt etwas in dem Menschen zurück, was nicht zur Handlung gehört, nehmlich Verdienst und Schuld; dem Verdienst gebühret nach dem Naturgesetz Belohnung, der Schuld, Strafe. Alles dieses entspringt aus der Freiheit als seiner Wurzel, und hängt unzer-

unzertrennlich damit zusammen. Denn der Mensch soll seine Freiheit gebrauchen, um Gutes, nicht Böses zu thun, seine Vollkommenheit zu erhalten und zu erhöhen, und überhaupt zur Beförderung der Vollkommenheit des Ganzen mitzuwirken [128]).

Sind die freien Handlungen des Menschen von der Art, daß mit denselben Verdienst und Schuld, Belohnung und Strafe nothwendig zusammenhängen; kann der Mensch sich nicht selbst belohnen und bestrafen, so muß es ein höheres Wesen geben, das den Handlungen gemäß belohnt und bestraft. Gäbe es kein solches Wesen, so wäre der Mensch und seine Handlungen zwecklos; dann ist das Universum umsonst und vergeblich, da der Mensch das Hauptglied desselben ist, und alle niederen Theile demselben dienen. Es würde dadurch eine Lücke in dem Ganzen entstehen, wenn seine Handlungen nicht das erreichten, was ihnen gebühret. So wie den sichtbaren und hörbaren Dingen das Auge und das Ohr entspricht zum Sehen und Hören, den denkbaren Dingen der Verstand, damit nichts umsonst und vergeblich sey, so muß auch den freien Handlungen ein Belohner, Bestrafer und Richter entsprechen. Sobald als der Mensch böse handelt, ist er in Schuld, weil er thut, was er nicht thun sollte, und es kann ihm zugerechnet werden, weil er das Vermögen zu handeln und nicht zu handeln hat. Ist er aber in Schuld, so hat er einem Andern Unrecht gethan, und ist demselben zur Strafe verbunden, der die Strafe fordern oder erlassen kann. Es muß also ein höheres Wesen geben, dem der Mensch wegen seiner Schuld verpflichtet ist. Dieses Wesen muß, da Verdienst und Schuld unendliche Grade haben, um recht urthei-

128) Ibid. Tit. LXXXII.

urtheilen, belohnen und bestrafen zu können, alle Handlungen des Menschen erkennen, unterscheiden, erwägen, alle, auch die geheimen Gedanken, Wünsche, Worte, alle innere und äußere Umstände der Handlungen von Anfang seines Lebens bis zu seinem Ende nicht nach und nach, sondern auf einmal mit größter Klarheit und Vollständigkeit erkennen. Seine Erkenntniß muß also unendlich seyn; so auch seine Macht, um sein gerechtes Urtheil ausführen zu können; seine Gerechtigkeit, um nur nach Verdienst und Schuld, ohne alle persönliche Rücksicht Belohnung und Strafe austheilen zu können [129]). Dieser oberste Richter und Vergelter kann nur einzig seyn. Da der Mensch ferner während seines Lebens vielfach Verdienst und Schuld durch seine freien Handlungen erwirbt, ohne daß er Vergeltung erhält, und doch nichts in der Welt unvergolten bleiben darf, da ferner auch das Verdienst und die Schuld durch den Tod nicht aufhören, so folgt daraus die Ueberzeugung, daß die freie Willkühr als die Quelle des Verdienstes und der Schuld

129) Ibid. Tit. LXXXII-LXXXVI. In quantum homo habet liberum arbitrium, per quod facit opera meritoria seu demeritoria, ideo necesse est, quod in natura sit aliquis praemiator vel punitor, et etiam, quod judex sit summe sapiens, summe potens, summe justus; summe sapiens, ut per suam ignorantiam nihil maneat indiscussum; summe potens, ut per suam impotentiam nihil maneat irremuneratum seu impunitum; summe iustus, ut per suam voluntatem corruptam nihil maneat indeterminatum, sed totum, quod libero arbitrio est commissum, perfectam et completam habeat recompensam: hoc autem clamat totum universum, cujus homo principalior pars existit, et etiam opera hominum hoc requirunt, qui volunt habere debitum, scilicet poenam vel praemium.

Schuld nach dem Tode fortdauere, und die Seele unsterblich sey [130].

In dem zweiten Theile, der von den Pflichten des Menschen gegen Gott, gegen sich, gegen andere Menschen, und überhaupt gegen alle Geschöpfe handelt, und woran er die Religionssätze von dem Menschen, seiner Erlösung und den Gnadenmitteln anknüpft, gehet Sabunde von dem Verhältnisse des Menschen zu Gott aus, daß er alles, was er hat, aus Gottes freiem Willen, aus Gütigkeit erhalten hat, daß Gott der Geber, der Mensch der Empfänger ist, daß aus diesem Verhältniß eine natürliche Verbindlichkeit des Empfängers gegen den Geber entspringe, ihm alles zu geben, was in seiner freien Macht und Gewalt stehet, und zwar das Edelste, Beste. Nun hat aber der Mensch nichts, was sein volles Eigenthum ist, was er in seiner vollen Gewalt hat, was er mit voller Freiheit zurückgeben kann, als Liebe, die aus freiem Willen entspringt. Demnach ist die Liebe Gottes

130) Ibid. Tit. XCII. Et quoniam ex operibus hominis, in quantum homo est, nascitur meritum vel culpa, quibus debetur punitio vel praemium, et cum homo, quamdiu vivat, acquirat meritum vel culpam, et de illis non recipit retributiones nec punitiones, dum vivit, et ordo universi non patitur, quod aliquid quantumcunque modicum remaneat irremuneratum neque impunitum: ideo necesse est, quod remaneat liberum arbitrium, quod fiat radix meritorum et culparum, ut recipiat debitum et rectam retributionem sive punitionem, quod fieri non posset, nisi remaneret liberum arbitrium. Unde cum culpa vel meritum remanet post mortem, necesse est etiam, quod maneat liberum arbitrium, in quo est culpa vel meritum et cui debetur punitio vel retributio et in quo est capacitas praemii vel punitionis.

tes die erste und heiligste Pflicht, die man Gott schuldig ist. Die Liebe gehet allezeit auf einen Gegenstand, dem der Liebende ähnlich zu werden, mit dem er eins zu werden strebt. Die wahre echte Liebe gehet zuerst und zunächst auf Gott, und aus dieser Liebe entspringt die allgemeine Liebe aller Menschen und seiner selbst. Die Selbstliebe, die Sich selbst obenan stellt, ist Abgötterei und Geringschätzung Gottes, die Verletzung der ersten und heiligsten aller Pflichten, die Quelle alles Bösen, aller Sünden, so wie die echte Liebe die Quelle aller Tugend und sittlicher Vollkommenheit. So entwickelt Sabunde die praktischen Religionswahrheiten aus einem Grundsatze mit lichtvoller Klarheit und rührender Ueberzeugungskraft, die jedoch zuletzt wieder durch das künstliche Raisonnement verdrängt wird, durch welches er die Sätze der Kirchenlehre mit jenen Sätzen der natürlichen Religion zu verbinden und sie überzeugend darzuthun strebt.

Ueberhaupt ist das Werk eine Vereinigung von Erkenntnissen aus verschiedenen Quellen, von verschiedenen Methoden und Zwecken. Wenn daher auch Sabunde einen hellen Kopf, einen guten Beobachtungsgeist und nicht wenig Scharfsinn mit der Gabe der Faßlichkeit beurkundet hat, so verräth sich doch ein Mangel an reifer Beurtheilungskraft in der Unterscheidung der verschiedenen Quellen der Erkenntnisse, und der für jede Art zweckmäßigen Methode. Ist auch sein Streben, die positiven Religionssätze aus der Vernunft und aus der Natur abzuleiten, nicht zu tadeln, sondern vielmehr lobenswürdig; so konnte es doch nicht anders seyn, als daß das Verfahren, Wahrheit zu suchen, vielfältig durch die Summe des für wahr gehaltenen, die Principe durch die Resultate bestimmt werden mußten. Sein Streben, Popularität und Gründlichkeit mit einander zu verbinden, die äußere Form seines Vortrags, die von der bei den

Scholastikern beliebten darin abweichet, daß er die Wahrheiten der Religion in einem natürlichen Zusammenhange, ohne Zerstückelung vorträgt, und dabei nicht allein für den Verstand, sondern auch für das Herz arbeitet, hat für einen, der die dürren Gefilde der Scholastik durchwandert hat, etwas Gemüthliches. Aber es ist natürlich, daß diese Naturtheologie beiden Parteien, die der Schultheologie und der Mystik zugethan waren, keine volle Befriedigung gewährte, und die Popularität, als Seichtigkeit, die Gründlichkeit, als Leerheit, so wie überhaupt sein Zweck, die Offenbarungslehre aus dem Buche der Natur abzuleiten, als ein sträfliches Beginnen, als eine Verläugnung der Hochachtung, welche die Offenbarung fordert, erscheinen mußte. Daher läßt sich das äußere Schicksal dieses Buchs vielleicht erklären, daß es eine lange Zeit vergessen und in Bibliotheken vergraben war, bis es endlich durch die Apologie des geistreichen Montagne wieder bekannter wurde, daß nachher Einige es bis in den Himmel erhoben, Andere seinen Werth sehr herabsetzten. Darin liegt auch zugleich der historische Beweis, daß die Reform, welche Sabunde sich vielleicht vorgesetzt hatte, nicht gelungen ist.

Chro-

Chronologische Uebersicht.

Jahr nach C. G.	Kaiser.	
800	Karl der Große.	
		Alkendi ist berühmt.
814	Ludwig der Fromme.	
840	Lothar.	
855	Ludwig II.	
875	Karl der Kahle.	
877	Karl III.	
880	Karl der Dicke.	
887	Arnulph.	
899	Ludwig IV.	
912	Conrad.	
919	Heinrich der Vogler.	
926	Otto der Große.	
966		Al=Rasi ist berühmt.
		Alfarabius.
973	Otto II.	
980		Avicenna geboren bei Bochara.
987	Otto III.	
1002	Heinrich II.	
1003		Sylvester II. oder Gerbert st.
		Abbo Abt von Fleury st.
1006		Notker Bischof zu Lüttich st.
1010		Al=Rasi st.
1024	Conrad II.	
1028		Fulbert Bischof zu Chartres st.
1034		Anselm geboren.
1036		Avicenna st.
1039	Heinrich III.	
1042		Lanfrank kommt in das Kloster zu Bec.
1056	Heinrich IV.	
1060		Anselm wird zu Bec Mönch.
1083		Othlo, Mönch zu St. Emmeran in Regensburg st.
1088		Berengarius st.
1089		Lanfrank Erzbischof v. Canterbury st.
1092		Roscelins Ketzerei wird auf der Kirchenversammlung zu Soissons verdammt.
1106	Heinrich V.	
1109		Anselm Erzbischof v. Canterbury st.
1114		Alanus v. Ryssel geb.
1118		Abälard lehrt zu Paris.
1120		Abälard Mönch von St. Denis.

J n. C.G.	Kaiser.	
1121		Wilhelm von Champeaux Bischof v. Chalons st.
1125	Lotharius.	
1127		Algazel st. zu Bagdad.
1131		Moses Maimonides wird geboren.
1138	Conrad III.	
1140		Hugo v. St. Victor st.
1141		Albericus v. Rheims st.
1141		Gilbertus Porretanus wird Bischof zu Poitou.
1143		Abälard st.
1146		Kirchenversammlungen zu Paris und
1147		Rheims gegen Gilbertus Porretanus.
1150		Wilhelm von Conchis st.
		Petrus Lombardus schreibt die vier Bücher sententiarum.
		Robert Pulleyn st.
1152	Friedrich d. Rothbart.	
1154		Gilbertus Porretanus st.
1164		Petrus Lombardus st.
		Avempace st.
1173		Richard a sancto Victore st.
		Robert Melodinensis st.
1174		Gualterus de Mauritania Bischof von Landun st.
1180		Johannes von Salisbury st.
1190	Heinrich VI.	Avenzoar st.
		Thophail st.
1193		Albert der Große wird geboren.
1198	Otto IV.	
1203		Alanus v. Ryssel st.
1205		Moses Maimonides st.
		Albert der Große wird nach Andern geboren.
1206		Peter von Poitou st.
1209		David von Dinant.
1214		Roger Baco geb.
1217		Averroes st.
1218	Friedrich II.	
1221		Bonaventura geb.
1224		Thomas von Aquino geb.
1234		Raymund Lullus geb.
1236		Albert wird Doctor der Theologie zu Paris und lehret drei Jahre.
1245	Heinrich Landgraf von Thüringen.	Alexander von Hales st.
1247	Wilhelm Graf v. Holland.	Thomas von Aquino kommt nach Paris.

J. n. C.G.	Kaiser.	
1248		Wilhelmus Arvernus Bischof von Paris st.
		Thomas v. Aquino fängt an über d. Lombard zu lesen.
1250	Conrad IV.	
1252		Stiftung der Sorbonne.
1256		Thomas v. Aquino w. Doctor d. Theol.
1263		Thomas Cantipratanus st. s. 1270.
1264		Vincentius Bellovacensis st.
1270		Thomas Cantipratanus st. n. Einigen.
1273	Rudolph I.	
1274		Thomas v. Aquino st.
		Bonaventura st.
1275		Walther Burleigh geb.
1277		Petrus Hispanus (Iohannes XXI.) st.
1280		Albert der Große st.
1292	Adolph von Nassau.	Roger Baco st. n. Wood Histor. Oxon.
1293		Heinrich Gonthals oder von Gent st.
1294		Roger Baco st.
1300		Richard aus Middleton st.
1308	Heinrich VII.	Johann Duns Scotus st.
1314	Ludwig V.	
1315		Raymund Lullus st.
		Franz v. Mayronis führt den Actus Sorbonicus ein.
1316		Aegidius Colonna st.
1323		Hervàus Natalis st.
1325		Franz v. Mayronis st.
1332		Wilhelm Durand v. St. Pourçain st.
1346	Karl IV.	
1347		Wilhelm Occam st. zu München.
1350		Wilhelm Occam st. nach Wadding.
		Peter d'Ailly geb.
1356		Buridan stiftet d. Wiener Universität.
1357		Thomas aus Strasburg st.
1363		Johann Gerson geb.
1378	Wenceslaus.	
1396		Marsilius aus Inghen st.
1399	Rupert.	
1411	Sigismund.	Jean Petit st.
1425		Peter d'Ailly st.
1429		Joh. Gerson st.
1436		Raym. de Sabunde ist Schriftsteller.
1437	Albert II.	
1440	Friedrich III.	
1493	Maximilian I.	
1500		Dominicus aus Flandern st.

Literatur der Scholastischen Philosophie.

Caes. Egossii Bulaei Historia Universitatis Parisiensis. Paris 1665. fol.

Crevier Histoire de l'université de Paris. 1761. 8.

Joh. Launoius de celebrioribus scholis. Colon. Allobr. 1732. fol.

Ludovic. Vives de causis corruptarum artium.

Jac. Thomasius de doctoribus scholasticis. Lipsiae 1676. 4.

Adami Tribbechovii de doctoribus scholasticis et corrupta per eos divinarum humanarumque rerum scientia, liber singularis. Ed. II. Jenae 1719. 8.

W. L. G. Freiherr von Eberstein über die Logik und Metaphysik der reinen Peripatetiker.

— — natürliche Theologie der Scholastiker, nebst Zusätzen über die Freiheitslehre und den Begriff der Wahrheit bei denselben. Leipzig 1803. 8.

Christph. Binder de scholastica Theologia. Tubingae 1614. 4.

Christph. Meiners de Nominalium ac Realium initiis in Commentat. Soc. Göttingens. T. XI.

Iac. Thomasii Oratio de secta Nominalium in seinen Orationibus. Lipsiae 1683. 8.

Beitrag zur Geschichte des Glaubens an das Daseyn Gottes in der Theologie. Nebst einem Auszuge aus der ersten abendländischen systematischen Dogmatik des Erzbischofs Hildebert von Tours, von Werner Carl Ludwig Ziegler. Göttingen 1792. 8.

Berengarius Turonensis von Gotthold Ephraim Lessing. Braunschweig 1770. 4.

Eadmerii l. II. de vita S. Anselmi.

Johannis Sarisberiensis liber de vita S. Anselmi.

Andr. Raineri istoria panegyrica di S. Anselmo. T. IV. Modena 1693 — 1706. 4.

Joh. Theodor. Künneth Diss. praeside *Joh. Mart. Chladenio* de vita et haeresi Roscelini. Erlangae 1756. 4.

Jac. Thomasii vita Abaelardi in Chr. Thomasii historia sapientiae et stultitiae. T. I. p. 75.

La vie de Pierre Abeillard (par l'Abbé *Gervaise*). Paris 1728. 2 T. 8.

The History of the Lives of Abeillard and Heloise by *Joh. Berington.* London 1787 4. — aus dem Engl. übers. von Dr. Sam. Hahnemann. Leipzig 1789. 8.

Abälard und Dulcin. Leben und Meinungen eines Schwärmers und eines Philosophen von Fr. Christ. Schlosser. Gotha 1807. 8.

G. Gottfr. Keuffel et *Christ. Gottfr. Derling* Diss. de Hugone a S. Victore. Helmstädt. 1745.

Carol de Visch Diss. de Alano.

Eusebii Renaudoti de barbaricis Aristotelis librorum versionibus disquisitio in Fabricii Bibl. Gr. T. XII. der alten und T. III. der neuen Ausgabe.

Joh. Launoius de varia Aristotelis in academia Parisiensi fortuna. Wittenberg. 1720. 8.

Joh. Andr. Michael Nagel de studio philosophiae graecae inter Arabas. Altorf. 1745. in *Wendheim.* Fragm. p. 17.

Joh. Gottl. Buhle Commentatio de studii graecarum literarum inter Arabas initiis et rationibus — Commentat. Soc. Götting. V. XI.

Gustavi Peringeri historia linguae et eruditionis Arab. Upsal. 1694. 4.

Richardson's Dissertation on the languages, manners and the litterature of the eastern nations, vor dessen Persian, Arabic and english Dict. Oxford. 1777. fol.

Richardson's Abhandl. von der Sprache, den Sitten und der Literatur der morgenländischen Völker. Leipzig 1779. 8.

Leo Africanus de medicis et philosophis Arabibus.

Lackemacher Dissert. de Alkendio. Helmstadii 1719. 4.

Rudolphus Noviomagensis de vita Alberti M. l. III. Coloniae 1490.

Vollständige Nachricht vom Papst Johann XXI, welcher unter dem Namen Petrus Hispanus als ein gelehrter Arzt und Weltweiser berühmt ist, verfasset von Joh. Tobias Köhler. Göttingen 1760. 4.

A. Touron Vie de S. Thomas d'Aquin avec un exposé de sa doctrine et de ses ouvrages. Paris 1737. 4.

Bern. de Rubeis Dissertationes criticae et apologeticae de gestis et scriptis ac doctrina S. Thomae Aquinatis. Venetiis 1750. fol.

Ludovici Carbonis a Costacciario compendium absolutissimum totius Summae Theologiae S. Thomae Aquinatis. Venetiis 1587. 8.

Summa S. Thomae hodiernis Academiarum moribus accommodata sive Cursus Theologiae opera Caroli Renati Billuart. Traj. ad Rhen. 1769. 8.

Thomae Aquinatis summa philosophiae per *P. Cos. Alemannium.* Paris. 1640. fol.

Placidi

Placidi Rentz Philosophia ad mentem D. Thomae Aquinatis explicata. Coloniae 1723. 3 Tom. 8.

Mariani Costeni vita Joh. Duns Scoti in Theod. Crusius Vergnügung müßiger Stunden. 20 St. p. 4.

Hugo Cavelli vita Joh. Duns Scoti vor dessen Quaestionibus in sententias. Antverpiae 1620

Lud. Wadding vita Joh. Duns Scoti. Montibus 1644. 8. steht auch in der von Wadding besorgten Ausgabe der Werke des Scotus. Lion 1639.

J. G. Boyvin Philosophia Scoti. Paris 1690. 8.

Johannis Santacrucii (Saintcrofs) Dialectica ad mentem eximii Magistri Johannis Scoti. London 1672. 8.

Resolutio doctrinae Scoticae, in qua quid Doctor subtilis circa singulas, quas exagitat, quaestiones sentiat, etsi oppositum alii opinentur, brevibus ostenditur, in subtilium studiosorum gratiam a Fratre *Eleutherio Albergono*. Lugduni 1643. 8.

Joh. Duns Scotus Doctor subtilis per universam Philosophiam, Logicam, Physicam, Metaphysicam, Ethicam, contra adversantes defensus, quaestionum novitate amplificatus ac in tres tomos divisus. Autor *Bonaventura Baro*. Coloniae Agrippinae 1664 fol.

Joh. Arada Controversiae theologicae inter S. Thomam et Scotum super quatuor libros sententiarum, in quibus pugnantes sententiae referuntur, potiores difficultates elucidantur, et responsiones et argumenta Scoti rejiciuntur. Coloniae 1620. 4.

Joh. Lalemandet Decisiones philosophicae. Monachii 1644. 1645. fol.

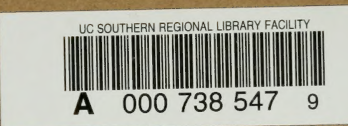
Joh. Salaberti philosophia Nominalium vindicata. Paris 1651.

Ars rationis ad mentem Nominalium. Oxonii 1673. 12.

Hieron. Wigand Biel Diss. praes. *Gottlieb Wernsdorf* de Gabriele Biel celeberrimo Papista Anti-Papista. Wittenberg. 1719. 4.

Verbesserungen und Druckfehler.

S. 453 Anm. 86) Nicias l. Nicius
— 465 Z. 8 zu einer l. zu keiner
— 467 Z. 14 von Halas l. von Hales
— 468 Z. 11 von Halas l. von Hales
— 469 Z. 3 v. u. gab. Dadurch l. gab: dadurch
— 484 Z. 2 v. u. Ballstädt l. Bollstädt
— 485 Anm. 114) Z. 3 der Punct, l. der Punct noch im Dunkeln,
— 486 Z. 4 v. u. auf l. für
— 490 Z. 6 Anrethung l. Anreihung
— — Anm. Z. 5 inincorruptissimam l. incorruptissimam
— 517 Anm. Z. 11 assumptio l. assumpto
— 529 Z. 4 v. u. abgeleitet l. abgeleitet wurde
— 532 Z. 7 angegebenen l. dargegebenen
— — Anm. Z. 5. 6 ac quisitus l. acquisitus
— 562 Z. 9 Erkenntniß l. Existenz
— 609 Anm. 233) Z. 2 v. u. taemn l. tamen
— 654 Z. 1 welche l. ohne welche
— 701 Anm. 331) Z. 2 Furchius l. Ferchius
— 727 Anm. 348) Z. 2 v. u. Balletus l. Bellatus
— 735 Z. 4 nicht ohne Widerspruch l. ohne Widerspruch
— 741 Anm. 360) Z. 7 signatum, Si l. signatum, si
— 755 Z. 13 erklärten l. erklärten gab,
— 781 Anm. 395) Z. 11 factum l. furtum
— 803 Z. 2 v. u. Pourcain l. Pourçain
— 820 Z. 11 entweder gegen, oder ohne l. entweder ohne oder gegen
— — Z. 25 soll, selbst l. soll selbst
— — Z. 4 v. u. existren l. existiren
— 827 Z. 3 v. u. angenehmes l. angemessenes
— 835 Z. 3 v. u. Censitivum l. Sensitivum
— 841 Z. 5 natürlichen l. kirchlichen
— 848 Z. 1 aus der Natur l. zu der Natur
— 850 Z. 3 v. u. Beispielen: l. Beispielen erhellet:
S. 852 Anm. 10) Z. 2 quod ob l. quod est
— 853 Z. 3. v. u. Gott eine äußere Substanz l. Gott, eine äußere Substanz
— 862 Z. 2 v. u. von Natur l. von Natur allgemein


UC SOUTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
A 000 738 547 9

